This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

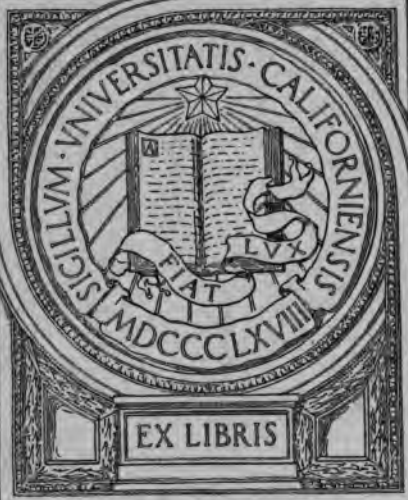
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 7 611

· FROM · THE · LIBRARY · OF ·
· KONRAD · BURDACH ·



EX LIBRIS

Lehrbuch der Philosophie.

Dritter Band.

Lehrbuch der Philosophie

auf

aristotelisch-scholastischer Grundlage

zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht.

Von

Alfons Lehmen S. J.

Dritter Band:

Theodicee.

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1906.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St Louis, Mo.

BIDS
L38
1905
v. 3

BURDACH

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 11 Ianuarii 1906.

✠ Thomas, Archiepps.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Bei ihrem erſten Erſcheinen führte ſich die Theodicee als Schlußabteilung des zweiten Bandes ein; jetzt erſcheint ſie als getrennter (dritter) Band. Dieſe äußere Selbſtändigkeit entſpricht ganz der Stellung, welche die Theodicee in der Geſamtphiloſophie einnimmt. Denn ſie befaßt ſich mit einem Gegenſtande, der einzig in ſeiner Art und von den Gegenſtänden der übrigen Teile der ſpeziellen Metaphyſik weit mehr als dieſe unter ſich verſchieden iſt.

Daß die Theodicee in verhältnismäßig kurzer Zeit eine neue Auflage erlebt, iſt ein Beweis für das Intereſſe, welches man den auf Gott und Religion bezüglichen Fragen entgegenbringt. Dieſes Intereſſe iſt gewiß vollauf berechtigt, und es wäre zu wünſchen, daß es bei immer weiteren Kreiſen Eingang fände. Denn die Exiſtenz Gottes und ſein Verhältnis zur Welt ſind nicht bloß theoretiſche Wahrheiten, die einen tieferen Einblick in die Natur und den Zuſammenhang der Welt ermöglichen und ſo dem Verſtande eine gewiſſe Befriedigung gewähren; ſondern greifen mit ihren praktiſchen Konſequenzen auch tief ins Menſchenleben ein; ſie ſind entſcheidend für die ganze Weltanſchauung des Menſchen und werden je nach der freundlichen oder feindlichen Stellung, die er zu denſelben einnimmt, der Ausgangspunkt ſeines Glückes oder Unglückes ſein. Je mehr deshalb der Unglaube bemüht iſt, die Überzeugung vom Daſein Gottes zu erſchüttern, deſto notwendiger iſt es, die Gründe, welche für das Daſein Gottes ſprechen und denen der in der Menſchheit herrſchende Gottesglaube ſeine tauſendjährige Dauer verdankt, näher kennen zu lernen und in die unendlich reiche Natur Gottes, ſoweit es der menſchlichen Vernunft vergönnt iſt, einen Einblick zu gewinnen.

M83921

Wesentliche Veränderungen hat diese neue Auflage nicht erfahren. An Verbesserungen dagegen hat es der Verfasser nicht fehlen lassen; manche Partien wurden außerdem bedeutend ergänzt und erweitert. Die meisten Zusätze kommen auf die Abschnitte von den Gottesbeweisen und von der Mitwirkung Gottes mit den Tätigkeiten der Geschöpfe.

Möge diese neue Auflage etwas dazu beitragen, den Glauben an den einen, wahren Gott, den Schöpfer des Weltalls und Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit, zu befestigen und zu verbreiten! Das ist der schönste Lohn, den sich der Verfasser für seine Mühe wünschen kann.

Valkenburg, 8. Dezember 1905.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Vorwort zur zweiten Auflage V
Verzeichnis der Lehrsätze XI
Einleitung 1

Erste Abhandlung.
Vom Dasein Gottes.

Erster Abschnitt: Voruntersuchungen . . . 3

1. Kap. Der Gottesbegriff 4
2. Kap. Ob das Dasein Gottes von selbst einleuchtend sei? . . . 6
3. Kap. Ob das Dasein Gottes bewiesen werden könne? . . . 7
4. Kap. Ob der Beweis, daß Gott existiert, von der göttlichen Offenbarung abhängig sei? 9
5. Kap. Ob sich das Dasein Gottes nur unter Voraussetzung einer ursprünglichen Gottesidee beweisen lasse? 12
6. Kap. Der sog. ontologische Gottesbeweis 15
7. Kap. Theismus und Atheismus 23

Zweiter Abschnitt: Die Gottesbeweise . . . 25

1. Kap. Der kosmologische Gottesbeweis 27
2. Kap. Einwendungen gegen den kosmologischen Gottesbeweis . . 36
3. Kap. Der kinesiologische Gottesbeweis 44
4. Kap. Der ideologische Gottesbeweis 50
5. Kap. Der henologische Gottesbeweis 55
6. Kap. Der teleologische Gottesbeweis 58
7. Kap. Einwendungen gegen den teleologischen Gottesbeweis . . . 67
8. Kap. Der deontologische Gottesbeweis 72
9. Kap. Der eudämonologische Gottesbeweis 77
10. Kap. Der ethnologische Gottesbeweis 83

Dritter Abschnitt: Ist Atheismus möglich? . . . 96

1. Kap. Unmöglichkeit des negativen Atheismus 96
2. Kap. Möglichkeit eines zeitweiligen positiven Atheismus . . . 99

Seite

Zweite Abhandlung.

Von der Wesenheit Gottes.

Erster Abschnitt: Gottes Wesenheit als Sein . . 101

1. Kap. Unbedingte Notwendigkeit des Daseins Gottes 101
2. Kap. Unbedingte Notwendigkeit der Wesenheit Gottes . . . 103
3. Kap. Identität des Daseins und der Wesenheit Gottes . . . 104
4. Kap. Allseitige Bestimmtheit des göttlichen Seins 106
5. Kap. Analogie des Seins in Bezug auf Gott und die endlichen Dinge 107

Zweiter Abschnitt: Gottes Wesenheit als Vollkommenheit . 109

1. Kap. Unendliche Vollkommenheit Gottes 109
   § 1. Begriff der unendlichen Vollkommenheit 109
   § 2. Beweise für die unendliche Vollkommenheit Gottes . . . 111
   § 3. Einwendungen gegen die unendliche Vollkommenheit Gottes . 114
   § 4. Wie die Vollkommenheiten in Gott seien? 117
2. Kap. Absolute Einfachheit Gottes 119
   § 1. Begriff und Grade der Einfachheit 119
   § 2. Beweise für die absolute Einfachheit Gottes 121
   § 3. Einwendungen gegen die Einfachheit Gottes 125
   § 4. Ob Gott mit einem andern Wesen zu einer Wesenheit verbunden werden könne? 127
3. Kap. Einzigkeit Gottes 128
   § 1. Beweise für die Einzigkeit Gottes 128
   § 2. Der Dualismus 132
4. Kap. Unveränderlichkeit Gottes 135
5. Kap. Ewigkeit Gottes 139
6. Kap. Unermeßlichkeit Gottes 141
7. Kap. Leben Gottes 144
8. Kap. Persönlichkeit Gottes 146

Dritter Abschnitt: Die metaphysische Wesenheit Gottes . 148

1. Kap. Bestimmung des Fragepunktes 148
2. Kap. Die Aseität, metaphysische Wesenheit Gottes 151
3. Kap. Unterscheidung zwischen Wesenheit und Attributen Gottes . . 155

Vierter Abschnitt: Der Pantheismus . . . 157

1. Kap. Zur Geschichte des Pantheismus 157
2. Kap. Gegen den Pantheismus in seiner allgemeinsten Form . . 165
3. Kap. Gegen die pantheistische Emanationslehre 169
4. Kap. Gegen die pantheistische Immanenzlehre 170
5. Kap. Gegen den Pantheismus Spinozas 172
6. Kap. Gegen den Pantheismus Hegels 177

Seite

Dritte Abhandlung.

Vom Leben Gottes.

Erster Abschnitt: Das Wissen Gottes . . . 186

1. Kap. Das göttliche Wissen von seiner subjektiven Seite betrachtet . 186
2. Kap. Gegenstand des göttlichen Wissens 188
§ 1. Die Wesenheit Gottes 188
§ 2. Die möglichen Dinge 190
§ 3. Die notwendig zukünftigen Handlungen der Geschöpfe . . 191
§ 4. Die wirklich zukünftigen freien Handlungen des Menschen . 192
§ 5. Das unfehlbare Vorherwissen Gottes hebt die Freiheit der menschlichen Handlungen nicht auf 193
§ 6. Die bedingt zukünftigen freien Handlungen des Menschen . . 197
3. Kap. Wie Gott die freien, insbesondere die bedingt zukünftigen freien Handlungen der Menschen erkenne? 199
§ 1. Schwierigkeit der Frage und Lösungsversuche 199
§ 2. Prüfung der Lösungsversuche 203
4. Kap. Das Mittel des göttlichen Wissens 207
5. Kap. Einteilung des göttlichen Wissens 209

Zweiter Abschnitt: Das Wollen Gottes . . . 210

1. Kap. Die Freiheit Gottes 211
2. Kap. Die Freiheit Gottes steht nicht im Widerspruch mit seiner Unveränderlichkeit 213

Vierte Abhandlung.

Gott und die Welt.

Erster Abschnitt: Gott als Schöpfer der Welt . . 216

1. Kap. Die Allmacht Gottes 216
2. Kap. Die Schöpfungsmacht Gottes 219
§ 1. Wirklichkeit der Schöpfungsmacht Gottes 219
§ 2. Die Schöpfungsmacht ein Vorzug Gottes 221
§ 3. Tatsache der Weltschöpfung 225
§ 4. Weltdauer 227

Zweiter Abschnitt: Zwecke Gottes bei Erschaffung der Welt . 231

Dritter Abschnitt: Gott als Erhalter der Welt . . 236

Vierter Abschnitt: Mitwirkung Gottes mit den Tätigkeiten der Geschöpfe 241

1. Kap. Notwendigkeit der unmittelbaren Beihilfe Gottes . . . 241
2. Kap. Unzulässigkeit der physisch prädeterminierenden Beihilfe Gottes 247
3. Kap. Zulänglichkeit der unmittelbaren (gleichzeitigen) Beihilfe Gottes 255

Seite

Fünfter Abschnitt: Die Vorsehung Gottes . . . 260

1. Kap. Begriff der göttlichen Vorsehung 260
2. Kap. Die Vorsehung Gottes und die physischen und sittlichen Übel . 262
3. Kap. Das Wunder als Mittel der Vorsehung Gottes 264
   § 1. Begriff und Einteilung des Wunders 264
   § 2. Möglichkeit des Wunders 266
   § 3. Erkennbarkeit des Wunders 268

Namen- und Sachregister 273

Verzeichnis der Lehrsätze.

		Seite
1.	Die Wahrheit, daß Gott existiert, ist nicht von selbst einleuchtend, sondern wird uns erst durch Nachdenken gewiß	6
2.	Das Dasein Gottes läßt sich durch Vernunftgründe beweisen	7
3.	Das Dasein Gottes kann aus der Vernunft erkannt werden	9
4.	Der Beweis für das Dasein Gottes wird nicht erst durch eine ursprüngliche Idee von Gott als dem absoluten, unendlich vollkommenen Sein ermöglicht	12
5.	Der „ontologische Gottesbeweis" in allen seinen Formen ist, weil von der idealen auf die reale Ordnung unvermittelt schließend, als Fehlschluß zu betrachten	18
6.	Das Dasein Gottes, als des unbedingt notwendigen Wesens und der letzten, durch sich selbst existierenden Ursache, wird bewiesen aus der Existenz bedingter und hervorgebrachter Wesen	27
7.	Das Dasein Gottes, als des unbeweglichen (unveränderlichen), durch sich selbst existierenden Bewegers, wird bewiesen aus der Bewegung in der Welt	44
8.	Das Dasein Gottes, als der durch sich existierenden Urwahrheit, wird bewiesen aus der Herrschaft der Wahrheit über alles Sein und Denken	50
9.	Das Dasein Gottes, als des einzigen absolut vollkommenen Wesens, wird bewiesen aus dem Dasein potentieller, mehr oder weniger vollkommener Wesen	55
10.	Das Dasein Gottes, als eines mit hoher Weisheit begabten, durch sich existierenden Wesens, wird bewiesen aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt	58
11.	Das Dasein Gottes, als des höchsten Gesetzgebers, wird bewiesen aus dem jedem Menschen innewohnenden Pflichtbewußtsein	72
12.	Das Dasein Gottes, als des unendlich vollkommenen, persönlichen Wesens, wird bewiesen aus dem Naturtriebe des Menschen nach Glückseligkeit	77
13.	Das Dasein Gottes, als eines überweltlichen, höchsten Wesens, dem Verehrung gebührt, wird bewiesen aus dem bei allen Völkern herrschenden Gottesglauben	83
14.	Der negative Atheismus oder die gänzliche Unkenntnis Gottes ist dem zum Vernunftgebrauche gelangten Menschen unmöglich	96
15.	Ein positiver Atheismus, d. h. eine im Innern vollzogene Leugnung Gottes, kann wenigstens zeitweilig stattfinden	99
16.	Gottes Dasein ist unbedingt notwendig	101

		Seite
17.	Wie das Dasein, so ist auch die Wesenheit in Gott unbedingt notwendig	103
18.	In Gott sind Dasein und Wesenheit ununterschieden	104
19.	Gott ist das lautere, in sich selbst bestimmte, nicht durch etwas anderes bestimmbare Sein	106
20.	Von Gott und den endlichen Dingen wird das Sein nicht in vollkommen gleichem, sondern in analogem Sinne ausgesagt	107
21.	Gott ist unendlich vollkommen	111
22.	Jede reine Vollkommenheit ist Gott in formaler, jede gemischte, d. h. mit Unvollkommenheit verbundene, in eminenter Weise eigen	117
23.	Gott ist absolut, d. h. physisch und metaphysisch einfach	121
24.	Gott kann mit keinem andern zu einem Wesen verbunden werden	127
25.	Es gibt nur einen Gott	128
26.	Die Annahme, daß neben dem höchsten Prinzip des Guten ein höchstes Prinzip des Bösen existiere, ist unbegründet und widersinnig	132
27.	Gott ist absolut unveränderlich	135
28.	Gott ist ewig	139
29.	Gott ist unermeßlich	141
30.	Gott ist ein lebendes, intelligentes Wesen	144
31.	Gott ist ein persönliches Wesen	146
32.	Die metaphysische Wesenheit Gottes besteht darin, daß er durch sich selbst existiert	151
33.	Dem in unserem Denken bestehenden Unterschiede zwischen Wesenheit und Attributen und zwischen den einzelnen Attributen Gottes entspricht in Gott nicht ein realer, sondern ein virtueller Unterschied	155
34.	Die Welt, sowohl in ihrer Erscheinung als in ihrem innersten Grunde betrachtet, erweist sich als zufällig und hervorgebracht	165
35.	Die Welt ist nicht ein Ausfluß (eine Emanation) der Gottheit	169
36.	Gott ist nicht der immanente Grund der Welt, sondern die substantiell von ihr verschiedene Ursache derselben	170
37.	Die Welt ist nicht ein Attribut Gottes als der allgemeinen Substanz	172
38.	Die Welt ist nicht das Resultat des aus absoluter Leere zu absoluter Fülle auf dialektischem Wege sich entwickelnden göttlichen Seins	177
39.	Gott hat eine komprehensive Erkenntnis seiner selbst	188
40.	Indem Gott sich selbst komprehensiv erkennt, erkennt er auch alle möglichen Dinge	190
41.	Gott erkennt von Ewigkeit her alle Tätigkeiten der notwendig wirkenden endlichen Wesen	191
42.	Gott erkennt von Ewigkeit her alle wirklichen freien Handlungen des Menschen	192
43.	Gott erkennt auch alle bedingt zukünftigen freien Handlungen, d. h. jene, welche der Mensch mit Freiheit setzen würde, wenn gewisse Bedingungen einträten	197
44.	Die bedingt zukünftigen Handlungen erkennt Gott nicht in dem noch unentschiedenen Willen des Menschen	203
45.	Gott erkennt die bedingt zukünftigen freien Handlungen des Menschen nicht in seinen subjektiv absoluten, objektiv bedingten ewigen Beschlüssen, den Willen zu einer bestimmten Handlung physisch zu prädeterminieren	204

Seite

46. Gott erkennt die bedingt zukünftigen freien Handlungen in der ihnen eigenen inneren Wahrheit oder, was dasselbe ist, in seiner bedingt zukünftigen unmittelbaren Mitwirkung mit der Selbstentscheidung des freien Willens 206
47. Gott kann die Existenz endlicher Wesen in beliebiger Zahl und Vollkommenheit wollen oder nicht wollen, ist mithin im eigentlichen Sinne frei 211
48. Gott ist allmächtig, d. h. er kann alles, was innerlich möglich ist, hervorbringen 218
49. Gottes Allmacht ist auch Schöpfungsmacht 219
50. Die Schöpfungsmacht ist ein unmitteilbarer Vorzug der göttlichen Allmacht 221
51. Was außer Gott existiert, ist von Gott erschaffen worden . . 225
52. Es läßt sich nicht beweisen, daß der Stoff in der Ewigkeit erschaffen werden mußte 228
53. Endzweck Gottes bei Erschaffung der Welt ist die unendliche Vollkommenheit oder absolute Güte der göttlichen Wesenheit selbst . . 231
54. Als inneren und nächsten Zweck der Welt beabsichtigt Gott das Wohl der Geschöpfe, insbesondere die Glückseligkeit des Menschen . . 233
55. Äußerer Zweck der Welt ist die Verherrlichung Gottes . . . 234
56. Gott bezieht die Glückseligkeit der Geschöpfe auf seine Verherrlichung 234
57. Gott will seine äußere Verherrlichung nicht ihrer selbst wegen, sondern aus Liebe zu seiner unendlichen Vollkommenheit 236
58. Zu ihrer Fortdauer bedürfen die Geschöpfe des ununterbrochenen direkten Einflusses der göttlichen Allmacht 236
59. Alle Geschöpfe bedürfen, um sich zu betätigen, der unmittelbaren Beihilfe Gottes 244
60. Die physische Prädetermination der freien Handlungen ist nicht nur mit der Freiheit des Menschen, sondern auch mit der Heiligkeit Gottes unvereinbar 247
61. Die Geschöpfe bedürfen, um sich betätigen zu können, keines besondern, wenn auch nur indifferenten Antriebes von seiten Gottes, sondern nur der unmittelbaren göttlichen Beihilfe 255
62. Die Zulassung des sittlich Bösen ist nicht gegen die Vorsehung Gottes 262
63. Auch die natürlichen Übel stehen mit der Vorsehung Gottes nicht im Widerspruch 263
64. Wunder sind möglich 266
65. Wunder können als solche von den Menschen erkannt werden . . 268

Einleitung.

Der Name „Theodicee" (= Rechtfertigung Gottes) wurde zuerst von Leibniz gebraucht, welcher in einer seiner Schriften den Nachweis zu erbringen suchte, daß die Mängel und Übel der Schöpfung sich mit der Güte Gottes vereinigen lassen. Nach heutigem Sprachgebrauch ist Theodicee gleichbedeutend mit natürlicher Theologie und bezeichnet die wissenschaftliche Darstellung aller jener Wahrheiten, welche die menschliche Vernunft bezüglich der Existenz, der Wesenheit und der Werke Gottes aus sich selbst zu erkennen vermag. Eine „Rechtfertigung Gottes" kann man die natürliche Theologie deshalb nennen, weil sie eine tiefere Begründung und genauere Darlegung jener unbestimmteren und weniger reflexen Gotteserkenntnis ist, welche sich jedem Menschen von selbst aufdrängt, und weil sie den Inhalt der Gottesidee gegen falsche Auffassungen sicherzustellen sucht.

Die Theodicee ist also jene Wissenschaft, welche Gott, insofern er durch die bloße Vernunft erkennbar ist, zum Gegenstande hat. Eine Wissenschaft ist sie, weil sie Gott und das Göttliche aus Gründen erkennt, d. h. durch Beweise zur Erkenntnis Gottes gelangt. Dadurch, daß sie die Gotteserkenntnis nur aus den natürlichen Quellen schöpft, unterscheidet sie sich von der Theologie, welche die wissenschaftliche Darstellung des Offenbarungsinhaltes ist.

Obgleich die Theodicee ihr Wissen von Gott nicht aus der Offenbarung gewinnt, ist doch die Offenbarung für sie von größerer Wichtigkeit als für die übrigen Teile der Philosophie. Denn ihr Gegenstand ist der erhabenste und der sinnlichen Erfahrung mehr als jeder andere unzugänglich. In dieser höchsten Immaterialität ihres Objekts liegt denn auch die besondere Schwierigkeit der Theodicee. Zwar ist eine elementare und mehr allgemein gehaltene Erkenntnis von dem Dasein, dem Wesen und der Wirksamkeit Gottes dem Menschen nicht nur leicht, sondern wegen ihrer Notwendigkeit fast unvermeidlich; sobald jedoch der menschliche Verstand sich anschickt, einen tieferen Einblick in das Wesen Gottes zu gewinnen, ist er mehr als anderswo der Gefahr des Irrtums ausgesetzt. Es ist daher notwendig, daß er sich an der Offenbarung orientiere und die Resultate seiner

Spekulation mit der geoffenbarten Lehre vergleiche. Sollten dieselben mit der Offenbarung nicht übereinstimmen, so wird die Vernunft bei genauer Prüfung der von ihr aufgestellten Beweise herausfinden, daß sie irre gegangen ist und sich durch Scheingründe hat täuschen lassen. Aus der denkbar größten Immaterialität Gottes, hinter welcher selbst der menschliche Verstand unendlich zurückbleibt, erklärt sich zum Teil auch die Tatsache, daß der Gottesbegriff im Heidentum vielfach entstellt und gefälscht wurde, und daß selbst die besten unter den heidnischen Philosophen es nur zu einer sehr unvollkommenen Erkenntnis vom Wesen Gottes gebracht haben.

Von der Theologie unterscheidet sich die Theodicee vor allem dadurch, daß sie, wie schon oben bemerkt wurde, ihre Gotteserkenntnis nicht aus der Offenbarung, sondern aus natürlichen Quellen schöpft, indem sie von den endlichen Dingen, die wesentlich Wirkungen sind, auf Gott als die letzte Ursache derselben zurückschließt. Daraus erklärt sich auch, daß die durch die Theodicee vermittelte Gotteserkenntnis engere Grenzen hat als die theologische, indem die Offenbarung manches über Gott mitteilt, was sich aus den Wirkungen Gottes nicht erschließen läßt, insbesondere auch solche Wahrheiten, die der menschlichen Vernunft überhaupt unbegreiflich sind. Ein weiterer Unterschied liegt darin, daß die göttliche Offenbarung einen höheren Grad von Gewißheit gibt als die menschliche Vernunfterkenntnis. Endlich steht die Theologie höher als die Theodicee, weil sie Gott nicht nur als den Urheber der natürlichen, sondern auch der übernatürlichen Ordnung betrachtet.

Nach dem Gesagten bedarf die Theodicee keiner besondern Empfehlung. Sie empfiehlt sich selbst durch ihren erhabenen, einzigen Gegenstand und durch die vielseitige, notwendige Beziehung, in welcher das ganze Weltall, vor allem aber der Mensch zu demselben steht. Ist es doch nicht einmal möglich, ein wahres Wissen vom Weltall zu haben ohne die Kenntnis dessen, der es hervorgebracht hat und im Dasein erhält, und der, wie der Ausgangspunkt, so auch das Endziel alles Existierenden ist. Was sodann die dem Menschen unerläßliche Erkenntnis seiner eigenen Pflichten und seiner Bestimmung betrifft, so hängt dieselbe ganz und gar von der genauen und gründlichen Gotteserkenntnis ab. Wenn daher das Studium der Theodicee wegen ihres Gegenstandes zu allen Zeiten von großer Wichtigkeit war, so ist dies in erhöhtem Maße in unserer Zeit der Fall, da eine materialistische und pantheistische Wissenschaft durch direkte oder indirekte Leugnung Gottes der Offenbarung und der Religion überhaupt den Boden zu entziehen sucht.

Erste Abhandlung.

Vom Dasein Gottes.

Erster Abschnitt.

Voruntersuchungen.

Bevor wir in Bezug auf Gott irgend etwas behaupten, müssen wir die Bedeutung des Wortes „Gott" kennen lernen und wissen, was für ein Wesen es ist, das man mit diesem Namen bezeichnet. Die Theodicee muß daher mit der Erklärung des *Gottesbegriffes* beginnen. Nach Erledigung dieser ersten und dringendsten Frage könnten wir sofort unsere erste Hauptaufgabe in Angriff nehmen, die darin besteht, daß wir den Beweis für die Existenz jenes Wesens erbringen, in welchem der Gottesbegriff *verwirklicht* ist. Da jedoch bezüglich der Notwendigkeit, der Möglichkeit und der Form des Gottesbeweises Meinungsverschiedenheit herrscht und manche Unklarheit zu Tage tritt, wird es angebracht sein, den eigentlichen Beweisen für das Dasein Gottes einige *Präliminarfragen* vorausgehen zu lassen.

Vor allem wurde die Frage aufgeworfen, ob es denn überhaupt eines Beweises für das Dasein Gottes *bedürfe*? Die Ontologisten verneinen es. Sie lehren ja, daß wir Gott unmittelbar schauen, also auch das Dasein Gottes unmittelbar erkennen. Sie müssen natürlich den Gottesbeweis mindestens für überflüssig ansehen. Dem Ontologismus gegenüber halten wir an der allgemeinen Überzeugung von der Notwendigkeit des Gottesbeweises fest. Dann entsteht aber sogleich die weitere Frage: Ist die menschliche Vernunft auch wohl im stande, das Dasein eines überweltlichen Wesens, wie Gott es ist, *mit Gewißheit* zu erkennen? Ist dies zu bejahen, so stellt sich das Bedenken ein, ob der Gottesbeweis nur in Abhängigkeit von der göttlichen *Offenbarung*, wie die Traditionalisten lehren, oder, wie andere behaupten, nur unter Voraussetzung einer ursprünglichen, *angeborenen Gottesidee* oder unabhängig von solchen Einschränkungen geführt werden könne und müsse? Nach Lösung dieser Zweifel bleibt dann

noch eine Frage zu beantworten, die sich auf die Form des Gottesbeweises bezieht: ob sich nämlich dieser Beweis so herstellen lasse, daß man aus dem bloßen Inhalt des Gottesbegriffes, ohne weiteren wissenschaftlichen Apparat, unmittelbar auf das Dasein Gottes schließt? Diesen Fragen, deren Lösung die Voruntersuchung zu den Gottesbeweisen ausmacht, werden wir einige geschichtliche Notizen über Theismus und Atheismus beifügen.

Erstes Kapitel.

Der Gottesbegriff.

Wir haben einen zweifachen Gottesbegriff zu unterscheiden, einen vulgären oder unvollkommenen und einen genauen oder wissenschaftlichen. Jener bezeichnet Gott mehr nach seinem Verhältnis zur Welt, insbesondere zum Menschen; dieser auch in sich und absolut betrachtet; er gibt in gewisser Weise die Definition Gottes, ist daher allseitig bestimmt oder schließt wenigstens den Keim zu allseitiger Bestimmung in sich ein.

Alle Völker dachten sich unter Gott ein übermenschliches höchstes Wesen, welches die Welt beherrscht und die Geschicke der Menschen lenkt, dem man Verehrung schuldet, dessen Willen man sich unterwerfen muß, ein Wesen, das denjenigen, die es anrufen, Schutz und Hilfe leisten kann. Der Gottesbegriff stellt demnach auch in seiner vulgären Fassung ein persönliches Wesen dar. Weniger verbreitet war der Begriff Gottes als des absolut höchsten Wesens. Die meisten Menschen begnügten sich damit, der Gottheit eine Stellung anzuweisen, die alle ihnen bekannte Hoheit überragte, oder betrachteten ihn als das Höchste in der wirklichen Ordnung, ohne weiter darüber nachzudenken, ob außer der wirklichen sichtbaren Ordnung und den ihr eigenen höchsten Vollkommenheiten noch andere höhere möglich seien. Noch weniger sahen sie ein, daß es in der absolut höchsten Ordnung des Seienden nur ein einziges Wesen geben könne. Wenn sie daher auch Gott als Regierer der Welt ansahen und verehrten, so dachten sie sich doch meistenteils mehrere göttliche Wesen als Träger der Regierungsgewalt. Einige glaubten z. B., die Weltherrschaft sei unter mehrere Götter in der Weise verteilt, daß der eine seinen Thron in diesem, der andere in jenem Teile der Welt (Himmel, Erde, Unterwelt) aufgeschlagen habe. Obgleich wir aber im Glauben der Völker meistens einer Mehrheit von Göttern begegnen, so tritt doch gewöhnlich einer von ihnen vor allen übrigen so sehr hervor, daß er als Beherrscher derselben, als der Gott der Götter erscheint.

Der wissenschaftliche Gottesbegriff kann eine dreifache Form annehmen. Die erste und gebräuchlichste ist diejenige, welche Gott als das durch sich selbst existierende Wesen (ens a se) definiert. Dieser

Gottesbegriff stellt, wie wir später zeigen werden, die metaphysische Wesenheit Gottes dar und bildet gleichsam den innersten Kern des ganzen göttlichen Seins, den letzten ontologischen Grund aller übrigen Vollkommenheiten Gottes. Die zweite Form bezeichnet Gott als das unendlich vollkommene Wesen (ens infinite perfectum oder realissimum), d. h. als jenes Wesen, das alle denkbare und mögliche Vollkommenheit ohne jede Unvollkommenheit in sich vereinigt, oder, was auf dasselbe hinauskommt, als ein Wesen, über welches hinaus ein vollkommeneres nicht denkbar und nicht möglich ist. Für den Gottesbeweis ist die erstgenannte Definition vorzuziehen, weil sie das hervorhebt, was in Gott das Ursprüngliche und die Grundlage alles andern ist; denn nicht die unendliche Vollkommenheit ist der ontologische Grund des göttlichen Durch-sich-existierens, sondern dieses ist der Seinsgrund der ganzen göttlichen Vollkommenheit. Die dritte Form des wissenschaftlichen Gottesbegriffes besteht darin, daß die ganze Gott eigene und wesentliche Vollkommenheit im einzelnen aufgeführt wird. Das vatikanische Konzil bedient sich derselben, wenn es sagt: „Die heilige, katholische, apostolische, römische Kirche glaubt und bekennt, daß nur ein Gott ist, der wahre und lebendige, Schöpfer Himmels und der Erde, allmächtig, ewig, unermeßlich, unbegreiflich, an Erkenntnis und Willen und jeglicher Vollkommenheit unendlich, der als einzig eine, schlechthin einfache und unwandelbare geistige Substanz in Wirklichkeit und dem Wesen nach von der Welt verschieden, in sich und aus sich höchst glückselig und über alles, was außer ihm ist und gedacht werden kann, unaussprechlich erhaben ist.“ [1]

Für die Gottesbeweise kommt natürlich vor allem der wissenschaftliche Gottesbegriff in Betracht. Mit Unrecht würde man aber an den Beweis für das Dasein Gottes die Anforderung stellen, daß er sofort und ausdrücklich die Existenz eines unendlich vollkommenen Wesens dartue; noch weniger berechtigt wäre die Forderung, daß er alle einzelnen Vollkommenheiten als in dem einen göttlichen Wesen vereinigt erweise. Es genügt, wenn wir den Nachweis liefern, daß ein Wesen existiert, welches ein Merkmal besitzt, das nur dem höchsten Wesen, d. h. dem wahren Gott

[1] Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum: qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus (Sess. III, c. 1, bei Denzinger, Enchiridion n. 1631).

zukommen kann, und aus dem sich die unendliche Vollkommenheit desselben im allgemeinen sowie alle einzelnen Vollkommenheiten ableiten lassen. Ein solches Merkmal ist aber die oben erwähnte Aseität. Unsere Beweise werden also vor allem darauf hinzielen, die Existenz eines durch sich seienden Wesens außer Zweifel zu setzen. Nebenher werden wir auch jene Vollkommenheiten nicht unberücksichtigt lassen, die zwar nicht ausschließlich göttliche Vollkommenheiten sind, aber doch die große innere Vollkommenheit Gottes in einer der menschlichen Vernunft leicht faßlichen Weise hervortreten lassen. Bei einigen Beweisen werden wir indes unmittelbar auf die Existenz eines unendlich vollkommenen Wesens schließen.

Zweites Kapitel.

Ob das Dasein Gottes von selbst einleuchtend sei?

Die Wahrheit, daß Gott existiert, ist nicht von selbst einleuchtend, sondern wird uns erst durch Nachdenken gewiß.

Von selbst oder unmittelbar einleuchtend ist eine Wahrheit, wenn sie keines Nachsinnens bedarf, sondern, sobald sie uns entgegentritt, als unverbrüchlich wahr und über jeden Zweifel erhaben erscheint. Dahin gehören jene höchsten Grundsätze, welche unser Denken leiten, dahin die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen sowie das Dasein einer sichtbaren Welt, die sich mit überzeugender Kraft uns darstellt. — Damit also das Dasein Gottes von selbst einleuchtend oder unmittelbar evident genannt werden könne, genügt es nicht, daß wir irgend ein Attribut, das nur Gott zukommt, in evidenter Weise erkennen; wir müssen auch erkennen, daß dasselbe jenem Wesen, welches wir mit dem Namen Gott bezeichnen, mit Ausschluß jedes andern, zukomme. Gesetzt, es wäre uns aus dem Streben des menschlichen Herzens unmittelbar evident, daß der Mensch für die vollkommene Glückseligkeit geschaffen ist, so wäre damit noch nicht in gleich evidenter Weise das Dasein Gottes ausgesprochen, weil wir nur mittelbar und durch Nachdenken erkennen, daß Gott und nur er jenes Gut ist, in welchem wir unsere Glückseligkeit finden.

Beweis. — 1. Daß Gottes Dasein dem menschlichen Verstande nicht von selbst einleuchtet oder unmittelbar evident ist, ergibt sich schon aus der Möglichkeit, dasselbe, wenn auch in unberechtigter Weise, in Zweifel zu ziehen und sogar zu leugnen. Was unmittelbar evident ist, kann wegen der innigen und vollkommenen Verbindung des Gegenstandes mit dem Erkenntnisvermögen nicht ernstlich angezweifelt werden, wie denn niemand die ersten Grundsätze des Denkens oder sein eigenes Dasein ernstlich in Zweifel ziehen oder leugnen kann. Daher war es denn auch ein in der

Philosophie stets beobachtetes Verfahren, Beweise für das Dasein Gottes aufzustellen. Was unmittelbar evident ist, pflegt nicht bewiesen zu werden.

2. Von selbst einleuchtend sind nur jene Wahrheiten, die nicht aus andern abgeleitet, sondern in sich selbst erkannt werden. Zu diesen kann aber das Dasein Gottes schon deshalb nicht gehören, weil wir Gott nicht in sich selbst, sondern nur mittelbar erkennen und durch analoge, d. h. von anderen früher erkannten Gegenständen hergeleitete Begriffe denken. Zudem liegen diese Begriffe nicht schon fertig und Gott darstellend im Geiste vor, sondern werden durch eine besondere Tätigkeit gebildet. Die Annahme einer angeborenen Gottesidee, durch welche das Dasein Gottes unserem Geiste unmittelbar gegenwärtig sei, wäre nur dann zulässig, wenn sie entweder durch die Erfahrung verbürgt oder durch die Natur der Sache gefordert wäre. Beides trifft aber nicht zu, wie wir in der Psychologie gegen die Ontologisten nachgewiesen haben.

3. Für die subjektiv unmittelbare Evidenz des Daseins Gottes kann man sich nicht auf die göttliche Wesenheit berufen, die, im Gegensatz zur Wesenheit der endlichen Dinge, das Dasein einschließt. Allerdings besteht an und für sich kein Unterschied zwischen Gottes Wesenheit und der Existenz derselben; wer deshalb die göttliche Wesenheit in ihr selbst schaute, würde in ihr notwendig auch die Existenz schauen. Allein bei unserer mangelhaften Gotteserkenntnis ist dieses Verhältnis der Existenz zur Wesenheit nicht unmittelbar einleuchtend. Selbst wenn wir durch Nachdenken gefunden haben, daß der Begriff des unendlich vollkommenen Wesens den der Existenz einschließt und ohne letzteren aufgehoben würde, ist es doch keineswegs unmittelbar einleuchtend, daß aus der Unmöglichkeit, das unendliche Wesen anders als wirklich existierend zu denken, sofort auf die wirkliche Existenz Gottes auch in der objektiven Ordnung geschlossen werden könne. Auch wenn man den ontologischen Beweis gelten lassen wollte, müßte man doch zugeben, daß das Dasein Gottes nicht unmittelbar evident sei.

Drittes Kapitel.

Ob das Dasein Gottes bewiesen werden könne?

Das Dasein Gottes läßt sich durch Vernunftgründe beweisen.

Nachdem wir gezeigt, daß Gottes Dasein, weil nicht aus sich selbst einleuchtend, bewiesen werden müsse, um zu einer festen Überzeugung erhoben zu werden, entsteht die Frage, ob es bewiesen werden könne? Wir beantworten sie mit der ganzen christlichen Philosophie und den größten heidnischen Philosophen in bejahendem Sinne. Und zwar behaupten wir die Möglichkeit einer Beweisführung, die das Dasein Gottes nicht etwa

bloß wahrscheinlich macht, sondern zur Gewißheit erhebt und folglich jeden vernünftigen Zweifel beseitigt. Will man, wie es oft geschieht, eine solche Gewißheit Evidenz nennen, so geben wir auch zu, daß Gottes Dasein in diesem Sinne, d. h. mittelbar evident werden kann.

Die Befähigung, Gottes Dasein im strengen Sinne zu beweisen, erkennen wir jedoch nur der bis zu einem gewissen Grade entwickelten Vernunft zu. Die Frage, ob die Vernunft durch sich selbst in der Weise entwickelt werden könne, wurde in der Psychologie beantwortet. — Außerdem unterscheiden wir eine streng wissenschaftliche Beweisführung von jener Weise zu schließen, die auch dem weniger ausgebildeten Verstande geläufig ist. Die Gründe sind für beide meistens dieselben, nur die Form ist verschieden.

Mit der Behauptung, Gottes Dasein lasse sich durch Vernunftgründe beweisen, ist jedoch keineswegs ausgesprochen, daß alles, was auf das Wesen Gottes Bezug hat, in gleicher Weise bewiesen werden könne. Die Erfahrung nicht weniger als die Natur der Sache selbst zeigen, daß die sich überlassene Vernunft in ihrer Spekulation über das Wesen Gottes nur zu leicht dem Irrtum verfällt. Es wäre indes verfehlt, daraus zu folgern, daß die menschliche Vernunft aus sich unvermögend sei, das Dasein Gottes zu beweisen, weil ein Gott, dem Widersprechendes beigelegt werde, nicht der wahre Gott sei. Kommt es ja selbst unter Christen vor, daß sie mit dem Begriffe Gottes Widersprechendes verbinden, ohne daß man ihnen deshalb die Kenntnis des wahren Gottes absprechen könnte. Gerade weil sie nicht einsehen, daß dasjenige, was sie Gott beilegen, den Begriff Gottes vernichten muß, bleibt ihnen die Kenntnis des wahren Gottes, trotz der unbewußt irrigen Vorstellungen, die sie mit dem Begriffe desselben als des höchsten Herrn verbinden.

Beweis. — 1. Die Behauptung, das Dasein Gottes lasse sich aus Vernunftgründen nicht beweisen, wäre nur dann begründet, wenn entweder Gott durch die Schöpfung sich nicht kundgäbe, oder wenn dem Menschen die Fähigkeit abginge, den im Weltall sich kundgebenden Gott als solchen mit Gewißheit zu erkennen. Beides ist aber zu leugnen. Denn Gott offenbart sich durch das Weltall, welches sein Werk ist, als die Ursache desselben; ebenso ist es gewiß, daß der Mensch nicht nur befähigt ist, sondern durch seine vernünftige Natur selbst angetrieben wird, aus den Wirkungen auf eine höchste Ursache, auf einen höchsten, und zwar einem solchen Werke entsprechenden und daher weisen Urheber zurückzuschließen, wie sich aus den später beizubringenden Gottesbeweisen ergeben wird.

2. Eine sichere Bürgschaft für die Wahrheit unseres Satzes liegt ferner in den mannigfachen, von Philosophen und Theologen von jeher

aufgestellten Beweisen für das Dasein Gottes. Schon durch die Tatsache, daß sie überhaupt Beweise dafür aufstellen, sprechen sie ihre Überzeugung aus, daß Gottes Dasein bewiesen werden könne; dazu kommt, daß wenigstens manche dieser Beweise geeignet sind, eine feste Überzeugung zu begründen. Was gegen dieselben im einzelnen eingewendet wird, kann erst bei der Darlegung der einzelnen Gottesbeweise zur Sprache kommen.

3. Ginge der menschlichen Vernunft die Fähigkeit ab, eine auf unzweifelhaften Gründen beruhende Erkenntnis vom Dasein Gottes zu erwerben, so wäre sie in einem offenbaren Widerspruche mit sich selbst. Denn einerseits trägt sie ein unabweisbares Verlangen in sich nach der Erkenntnis der ersten Wahrheit und des letzten Grundes aller Dinge; anderseits wäre sie unvermögend, dieses Verlangen zu befriedigen. Dunkle Ahnungen und bloße Vermutungen würden, weit entfernt, diesen ihren Durst nach Wahrheit zu stillen, nur neue Qualen schaffen; denn nichts ist peinlicher als der Zweifel, namentlich wo es sich um die erste und wichtigste aller Wahrheiten handelt.

Viertes Kapitel.

Ob der Beweis, daß Gott existiert, von der göttlichen Offenbarung abhängig sei?

Das Dasein Gottes kann aus der Vernunft erkannt werden.

Dieser Satz wendet sich gegen die Traditionalisten, welche die Möglichkeit, das Dasein Gottes durch Vernunftschlüsse zu beweisen, nur unter der Beschränkung zugeben, daß die erste Kenntnis von Gott aus der Autorität Gottes selbst, nicht aus der Vernunft geschöpft werde. Dieser Ansicht gemäß wäre die durch die Uroffenbarung an die Menschheit gelangte Kenntnis von Gott nicht nur tatsächlich auf alle Menschen übergegangen, sondern auch für jeden einzelnen, wenn er sie auch nicht als göttliche Offenbarung betrachtet, die unerläßliche Bedingung der Gotteserkenntnis, die dann durch Vernunftgründe nur bestätigt werden könne.

Ob die aus der Uroffenbarung tatsächlich geschöpfte Gotteserkenntnis von Geschlecht zu Geschlecht auf alle Menschen übergegangen sei, kommt hier nicht in Betracht. Sodann wollen wir nicht in Abrede stellen, daß diejenigen, welche unter Gottesgläubigen aufgewachsen sind, durch andere zur Erkenntnis Gottes angeleitet werden. Die Frage ist vielmehr, ob der zum Gebrauch der Vernunft gelangte Mensch nur durch Autorität und Autoritätsglauben oder unabhängig von diesen durch sich selbst, d. h. durch Betätigung seiner Geisteskräfte, zur Gewißheit über Gottes Dasein gelangen könne.

Indem wir nun behaupten, die menschliche Vernunft könne durch sich selbst zu dieser Erkenntnis gelangen, leugnen wir zwar, daß es notwendig sei, dieselbe aus der Offenbarung zu schöpfen, aber nicht, daß der Verkehr mit anderen Menschen, als notwendige Bedingung einer genügenden Entwicklung, der Erkenntnis Gottes vorausgehen müsse. Auch untersuchen wir nicht, ob jeder Mensch ohne Ausnahme hinreichende geistige Fähigkeit besitze, um sich besagte Erkenntnis zu erwerben; unsere Behauptung beschränkt sich darauf, daß die menschliche Vernunft als solche jene Prinzipien in sich trage, aus denen sie Gottes Dasein nicht nur beweisen, sondern auch zuerst kennen lernen kann. Dazu ist aber keineswegs erfordert, daß die durch Vernunfttätigkeit erworbene Kenntnis von Gott sogleich eine durchaus gewisse, über jeden Zweifel erhabene Überzeugung hervorrufe; es genügt für den Anfang irgend eine auf unwillkürlicher Geistestätigkeit beruhende Erkenntnis, die dann später durch bewußtes Nachdenken zur Gewißheit erhoben werden kann.

Beweis. — 1. Das Dasein Gottes kann aus der Vernunft erkannt werden, wenn der Mensch, ohne diese Kenntnis durch Mitteilung anderer empfangen zu haben oder von der etwa empfangenen Kenntnis absehend oder dieselbe sogar als unbegründet betrachtend, durch eigenes Nachdenken sich zur Idee eines höchsten Herrn, von dem das Weltall abhängt und dem wir Verehrung schulden, erheben kann. Daß er dies könne, ergibt sich schon aus dem, was soeben über die Beweisbarkeit des Daseins Gottes gesagt wurde. Denn wenn die Wahrheit, daß Gott existiert, aus den Werken Gottes als der bekannteren Wahrheit bewiesen, d. h. hergeleitet werden kann, so wird sie eben durch die bekanntere Wahrheit dem Verstande zur Kenntnis gebracht. Jener Beweis besteht ja gerade darin, daß wir, von der Wirkung zur Ursache zurückschließend, durch die Wirkung die Ursache aufdecken und zu unserer Kenntnis bringen. An der absoluten Erkennbarkeit des Daseins Gottes aus der Vernunft ist demnach noch weniger zu zweifeln als an der Beweisbarkeit desselben, weil Beweise für eine Wahrheit außer der einfachen Erkenntnis zugleich eine feste Überzeugung begründen müssen.

2. Irgend ein Schluß auf das Dasein Gottes ist übrigens nicht nur absolut möglich, sondern auch leicht. Denn Gott offenbart sich im Weltall auf die mannigfaltigste Weise. Der Mensch seinerseits wird durch seine vernünftige Natur selbst angetrieben, von den Wirkungen auf die Ursache zurückzuschließen. Wie sollte er, der überall eine Ursache und einen Urheber voraussetzt, nicht auch durch das Weltall mit seiner Mannigfaltigkeit zur Frage nach dessen Ursprung angeregt werden? Und wie könnte

er, der gewohnt ist, aus der in einem Werke ausgeprägten Weisheit die Weisheit des Werkmeisters zu folgern, aus dem Weltall mit seinen Wundern anders als auf einen mächtigsten, weisesten und gütigsten Urheber schließen?

Anmerkung. — 1. Unbegründet ist die Lehre derjenigen, welche mit Descartes behaupten, der Mensch müsse, um Gott aus der Natur erkennen zu können, wenigstens *die Idee Gottes als des Unendlichen* zum voraus besitzen. — Denn wenn sich Gott im Weltall kundgibt und der Mensch als ein vernunftbegabtes Wesen die Fähigkeit hat, aus den Wirkungen auf die Ursachen zu schließen, dann muß er auch befähigt sein, auf die Ursache der Welt zurückschließend, Gott als den Urheber derselben zu finden.

Was man sonst gegen die Möglichkeit, die Idee des Unendlichen zu bilden, vorbringt, beruht auf einer Verwechslung des Begriffes mit dem durch den Begriff gedachten Gegenstande. Den *Begriff* Gottes, nicht aber Gott selbst bilden wir durch Bejahung und Verneinung. Desgleichen wird der Begriff, d. h. das Mittel, wodurch wir Gott denken, aus den endlichen Dingen hergeleitet, nicht aber Gott, als der durch den Begriff gedachte *Gegenstand*, mit dem Endlichen identifiziert.

2. Man hat auch behauptet, Gottes Dasein könne nur mit Hilfe eines *besondern göttlichen Gnadenbeistandes* erkannt und bewiesen werden. — Mit Unrecht; denn das bloße Licht der Vernunft genügt zu Schlußfolgerungen, die, weit entfernt, besondere Schwierigkeiten zu bieten, sogar mit einer gewissen Notwendigkeit sich aufdrängen.

3. Bisweilen glaubt man, alle Gründe für die Erkennbarkeit Gottes aus der Vernunft durch die Bemerkung zu beseitigen, daß die Beweise für das Dasein Gottes *erst nach der Tatsache der Offenbarung* und folglich nur unter Voraussetzung derselben aufgestellt worden seien. Daraus wird dann gefolgert, man könne gar nicht wissen, was die Vernunft ohne Offenbarung vermöge. — Dieser Einwurf wäre nur dann zutreffend, wenn man dargetan hätte, daß die aus der Offenbarung geschöpfte Erkenntnis Gottes der durch Nachdenken erworbenen Erkenntnis *in jedem einzelnen Falle* vorausgegangen sei und daß letztere sich immer an die Offenbarung angelehnt habe. Hätte aber auch dies — was nicht nur nicht bewiesen, sondern nicht einmal beweisbar ist — wirklich stattgefunden, so wären damit die oben angeführten Gründe noch nicht beseitigt. Denn wenn aus der Verfassung der Vernunft selbst das Vermögen, Gott durch Betrachtung des Weltalls zu erkennen, einmal nachgewiesen ist, so kann es ihr nicht abgestritten werden, auch wenn die Vernunft niemals Gelegenheit fände, sich in einer von der Offenbarung unabhängigen Weise zu betätigen.

4. Unberechtigt ist auch der Einwurf, die Vernunft vermöge das Dasein Gottes deshalb nicht aus sich zu erkennen, weil sie den *Begriff der Erschaffung aus nichts*, ohne welchen doch der Begriff Gottes, als eines von der Welt verschiedenen Wesens unmöglich sei, aus sich selbst nicht bilden könne. Zum Beleg für diese Behauptung wird auf die heidnischen Philosophen hingewiesen, von denen keiner den Begriff eines wirklichen Erschaffens gehabt habe. — Allein diese Tatsache würde, wenn sie feststeht, das Gegenteil von dem beweisen, was sie beweisen soll. Denn auch heidnische Philosophen stellen Beweise für das Dasein Gottes als eines von der Welt verschiedenen Wesens auf. Dazu genügte ihnen die Er-

kenntnis, daß die Welt endlich und abhängig ist, wenn sie auch den allein richtigen Begriff von dem Verhältnisse dieser Abhängigkeit nicht hatten. Übrigens wollen manche in den Schriften des Aristoteles Spuren einer freilich dunkeln Kenntnis der Erschaffung finden [1].

Fünftes Kapitel.

Ob sich das Dasein Gottes nur unter Voraussetzung einer ursprünglichen Gottesidee beweisen lasse?

Der Beweis für das Dasein Gottes wird nicht erst durch eine ursprüngliche Idee von Gott als dem absoluten, unendlich vollkommenen Sein ermöglicht.

Wie die Erkennbarkeit Gottes aus der Natur von einigen nur unter Voraussetzung einer aus der Überlieferung geschöpften Gottesidee, so wird sie von anderen nur unter Voraussetzung einer *ursprünglichen*, angeborenen oder sonst durch göttlichen Einfluß im Verstande hervorgebrachten Gottesidee zugegeben. Diese ursprüngliche Idee ist nach den einen die Idee Gottes als eines persönlichen Wesens, nach anderen die Idee des Unendlichen, Absoluten, Notwendigen, aus welcher erst im weiteren Verlaufe der Entwicklung die Idee Gottes als eines persönlichen Wesens gewonnen wird.

Wenn wir nur auf diejenigen Rücksicht nähmen, welche unter dieser Idee eine *unmittelbare Anschauung* Gottes oder des Absoluten verstehen, so würde es genügen, auf das zu verweisen, was in der Psychologie über den Ontologismus und in der Theodicee über die Nichtevidenz des Daseins Gottes gesagt worden ist. Man kann aber unter jener ursprünglichen Idee auch eine mittelbare, d. h. durch analoge Begriffe gebildete verstehen. Deshalb fassen wir die Frage in ihrer Allgemeinheit und werden zeigen, daß die Erkennbarkeit und Beweisbarkeit Gottes von *keinerlei ursprünglicher Gottesidee* abhängig gemacht werden kann.

Erster Beweis. — Wenn es wahr ist, daß Gott als das durch sich existierende, unendlich vollkommene Wesen durch die Welt sich *offenbart*, und daß die menschliche Vernunft befähigt, ja sogar gedrängt ist, von den Wirkungen auf ein erstes, durch sich existierendes und unendlich vollkommenes Wesen als auf die allein hinreichende Ursache zu *schließen*, dann gelangt der Mensch auch in ebendieser Weise zur Erkenntnis Gottes als des höchsten, durch sich selbst existierenden Wesens. Denn zur Kenntnis eines Dinges gelangen und sich eine, wenn auch unvollkommene Idee von demselben bilden, ist ein und dasselbe. Der subjektive Grund der Möglichkeit

[1] Vgl. Suarez, Metaph. disp. 20, sect. I, n. 23; De anima l. I, c. 2, n. 24.

der Erkenntnis Gottes ohne eine ursprüngliche Idee ist demnach die geistige Natur des Menschen selbst und das Vermögen, vom Sichtbaren auf das Unsichtbare, von der Wirkung auf die Ursache hinüberzuschließen. — Allerdings gelangen wir auf diese Weise nicht zu einer Idee von Gott, die ihn darstellt, wie er *in sich selbst* ist, weil wir ihn nicht unmittelbar, sondern nur aus seinen Wirkungen erkennen; immerhin wissen wir aber, daß er ist, und daß er durch sich selbst existiert und alle Vollkommenheit in sich schließt. Unser Erkennen ist daher keineswegs inhaltleer, wenn es auch zum Teil auf negative Weise zu stande kommt, indem wir uns nämlich von der Unmöglichkeit überzeugen, dem durch sich existierenden Wesen die den endlichen Dingen anhaftenden Unvollkommenheiten beizulegen.

1. Die Annahme einer ursprünglichen Gottesidee sucht man dadurch zu rechtfertigen, daß die Idee des Endlichen und Bedingten negativ sei, das Negative aber nur durch das Positive, dessen Negation es ist, und folglich *das Endliche und Bedingte nur durch das Unendliche, Unbedingte und Notwendige erkannt werden könne.*

Antwort: Schon in der Ontologie wurde gezeigt, daß das Endliche und Bedingte nicht *rein* negativ, sondern positiv und negativ zugleich ist[1]. Um es in seiner Beschränktheit zu denken, ist nicht erfordert, daß man das, was es nicht ist, zuerst denke und dann von ihm ausschließe. Um z. B. eine Linie von einem Meter Länge zu denken, muß ich nicht zuerst eine unendliche Linie denken und diese dann in Gedanken verneinen; es genügt schon, die positive Linie bis an ihre Grenze zu verfolgen und die *Weiterführung* derselben zu verneinen. Ebenso denken wir ein Wesen als ein bedingtes, indem wir es in seiner Abhängigkeit von einem andern auffassen. Das setzt aber den Begriff eines notwendigen Wesens in unserem Verstande nicht voraus, sondern *vermittelt* denselben, indem wir zu einem Wesen aufsteigen, das nicht mehr durch ein anderes entstanden ist, sondern durch sich selbst und mit Notwendigkeit existiert.

2. Andere wollen das Vorhandensein einer ursprünglichen Gottesidee aus dem *natürlichen Streben des Menschen nach Glückseligkeit* herleiten. Denn wenn der Mensch, so sagen sie, nach einem Gute strebt, das ihn vollkommen glücklich macht, das vollkommen beglückende Gut aber kein anderes sein kann als Gott, so folgt, daß der Mensch auch von Natur im Besitze der Gottesidee sein müsse, weil dem Begehren die Kenntnis des Begehrten vorangehen muß.

Antwort: Wir geben zu, daß der Mensch nach vollkommener Glückseligkeit strebt. Dieses natürliche Streben ist die Folge seiner Befähigung für den Besitz des unendlichen Gutes; denn jede Fähigkeit strebt nach Betätigung und Befriedigung. Das Streben des Menschen ist aber *von Natur aus unbestimmt* und wird nur dadurch zu einem bestimmten, daß es sich auf irgend einen vom Erkenntnisvermögen dargebotenen Gegenstand richtet. Weil nun durch einen einzelnen endlichen Gegenstand das Streben des Menschen nicht befriedigt werden kann, deshalb wird er bald inne, daß sein Streben auf das Gute im allgemeinen gerichtet ist. Folgt nun etwa daraus, daß die Gottesidee dem Menschen ursprünglich oder angeboren

[1] S. I[2] 436 ff.

sei? Nicht im mindesten. Denn zunächst ist ihm nicht einmal die Idee des Guten im allgemeinen angeboren oder ursprünglich. Erst nachdem das Erkenntnisvermögen dem Begehrungsvermögen irgend einen Gegenstand vorgeführt hat, kann dieses zur Tätigkeit übergehen. Daß dieses aktuelle Streben auf das Gute im allgemeinen gerichtet sei, ist nur insofern wahr, als das Begehrungsvermögen in einem einzelnen endlichen Gute nicht ruhen kann und jedes einzelne Gut gleichsam ein Teil jener Fülle der Güter ist, für deren Besitz der Mensch geschaffen wurde [1]. Das Begehren ist also nicht zunächst auf den Inbegriff des Guten gerichtet, und deshalb ist die Idee des Guten im allgemeinen eine erworbene, nicht eine angeborene. Wollte man sie aber auch, weil sie naturgemäß gebildet wird, eine ursprüngliche nennen, so ist sie doch noch nicht die Idee Gottes. Eben weil sie allgemein ist, ist sie noch unbestimmt und stellt daher Gott zunächst nur insofern dar, als der allgemeine Begriff des Guten, wie auf jedes andere Wesen, so auch auf Gott seine Anwendung findet. Das ist der Grund, weshalb, wie der hl. Thomas bemerkt, einige in Reichtümern, andere in Vergnügungen die Quelle ihrer Glückseligkeit zu finden und den Begriff jenes höchsten und vollkommen befriedigenden Gutes verwirklicht glauben. Erst durch Nachdenken erkennen wir, daß die allgemeine Idee des Guten oder des uns vollkommen beglückenden Gutes nicht irgend ein endliches, sondern nur das unendliche Gut sein kann.

Die das aktuelle Streben nach Glückseligkeit begleitende oder ihm vorausgehende Idee des Guten im allgemeinen stellt demnach wegen ihrer Unbestimmtheit zunächst weder etwas Endliches noch etwas Unendliches dar, sondern sieht von diesen Bestimmungen ab. Erst aus der Natur der menschlichen Seele, die im Endlichen keine Befriedigung finden kann, wird auf einen unendlichen Gegenstand als Quelle der Glückseligkeit geschlossen. Folglich ist die Idee des absolut höchsten oder unendlichen Gutes nicht eine mit dem Streben nach Glückseligkeit im allgemeinen schon gegebene, sondern muß aus der Natur der Seele oder des Strebens erst entwickelt und somit die Idee Gottes als des höchsten Gutes gebildet werden. Angeboren ist das Streben nach Glückseligkeit als Fähigkeit und Bedürfnis; aber aktuell wird es erst mit der aktuellen Erkenntnis. Solange der Verstand das Unendliche nicht erkennt, ist auch das Streben des Willens nicht auf das Unendliche gerichtet; es ist unbestimmt, wie auch die ihm vorleuchtende Idee des Guten eine unbestimmte ist. Erst nachdem der Verstand die Idee des Unendlichen gebildet hat, kann das Streben auf das Unendliche gerichtet sein.

Zweiter Beweis. — Durch die Annahme einer eingepflanzten Gottesidee als der absolut notwendigen Vorbedingung einer durch Naturbetrachtung zu vermittelnden Gotteserkenntnis wird die Möglichkeit, Gott aus der Natur zu erkennen und zu beweisen, einfachhin aufgehoben. Die Verteidiger jener Idee pflegen zu behaupten, alle Beweisführungen, welche vom Sinnlichen zum Übersinnlichen hinüberführen, könnten dies nur vermögens eines plötzlichen Um- und Überschlagens; der Übergang vom Endlichen zum Unendlichen sei undenkbar. Die Berechtigung zu einem Schlusse vom Endlichen auf Gott im Sinne des religiösen Bewußtseins liege weder

[1] Vgl. S. Thomas, S. theol. 1, 2, q. 1, a. 6.

in unserem Denken noch in der Erfahrung, sondern in unserem unmittelbaren Wissen oder in jenen beiden, insofern sie sich auf dieses stützen. Aus der gottlosen Welt sei Gott nicht herauszubeweisen. Nur dann, wenn das vorher schon erlangte Gottesbewußtsein in das Weltbewußtsein stillschweigend mit hinübergenommen werde, könne man das Dasein Gottes aus der Welt beweisen. Damit ist aber ausgesprochen, daß die Beziehung der Welt zu Gott an und für sich nicht erkennbar, und daß die Naturbetrachtung nicht geeignet sei, die Kenntnis von Gott in uns zu erzeugen, weil sie eben nur auf einem andern Wege, nämlich durch die eingepflanzte Gottesidee, erlangt werden könne.

Man entgegnet: im Lichte der ursprünglichen Gottesidee könne auch die Welt uns zur Erkenntnis Gottes führen, wie ja der Schüler eine Aufgabe erst dann lösen könne, nachdem der Lehrer ihm den Weg zur Lösung gezeigt.

Antwort: Wenn die Welt wirklich keine vom Endlichen zum Unendlichen hinüberführende Brücke ist, dann bleibt es trotz der eingepflanzten Gottesidee wahr, daß ich durch die Weltbetrachtung nicht zu Gott hinübergelangen kann, auch dann nicht, wenn ich ihn schon auf eine andere Weise erkannt habe. Wohl mag ein Fahrzeug mich ans jenseitige Ufer bringen; die Brücke wird es nicht tun, wenn sie nicht existiert. Muß das Denken und die Erfahrung sich auf das unmittelbare Wissen oder die Gottesidee stützen, um von der Welt auf Gott zurückzuschließen, dann kann auch aus der Welt das Dasein Gottes nicht mit Gewißheit erkannt und bewiesen werden, weil die aus der Weltbetrachtung gewonnene Erkenntnis nicht auf hinreichende Gründe gestützt ist.

Sechstes Kapitel.

Der sog. ontologische Gottesbeweis.

Da wir Gott nicht unmittelbar in sich erkennen, so können wir nur durch Beweisführung zur Kenntnis seines Daseins gelangen. Es erhebt sich nun die Frage, was für ein Beweis diese Erkenntnis vermitteln könne, ob er aprioriſch oder apostorioriſch sein müsse.

Aprioriſch (demonstratio a priori oder propter quod) ist jener Beweis, dessen Schlußsatz aus Vordersätzen hergeleitet wird, die auch der ontologische Grund der Wahrheit des Schlußsatzes sind. Beim aprioriſchen Beweise ist demnach der in den Vordersätzen ausgesprochene Grund nicht nur Erkenntnisgrund, sondern auch Seinsgrund der Wahrheit des Schlußsatzes. Apostorioriſch (demonstratio a posteriori oder quia) ist der Beweis, welcher den Schlußsatz aus Vordersätzen ableitet, die in der Ordnung des Seins die Wahrheit desselben nicht begründen, sondern nur den Grund zur Erkenntnis der Wahrheit des Schlußsatzes bieten. Durch den apostorioriſchen Beweis erkennen wir also nur, daß ein Ding ist, nicht aber, warum es ist; durch den aprioriſchen Beweis erkennen wir das Begründete als das Spätere aus seinem Grunde als den Früheren; mithin

erkennen wir nicht nur, daß es ist, sondern auch, warum es ist. — Ist der Grund in der physischen Ordnung früher als das Begründete, so heißt der Beweis a priori physico; ist er nur in der Betrachtungsweise des Verstandes früher, so wird er a priori metaphysico genannt.

Aus etwas, das in der physischen Ordnung früher ist als Gott, läßt sich das Dasein Gottes offenbar nicht beweisen, weil Gott, als die erste Ursache, kein Früheres, durch das er existierte, d. h. keine Ursache haben kann. Auch aus einem metaphysisch Früheren kann man das Dasein Gottes nicht erschließen. Denn wenn auch unser Verstand verschiedene Eigenschaften, von denen die eine der Grund der andern ist, in Gott unterscheidet, so kann er doch keine göttliche Eigenschaft als dem Dasein Gottes irgendwie vorausgehend denken, weil das Dasein, wie wir später zeigen werden, die metaphysische Wesenheit Gottes, d. h. der letzte Grund aller anderen Vollkommenheiten ist, welche in ihrer Gesamtheit die physische Wesenheit Gottes ausmachen.

Einige Philosophen glaubten nun, aus dem bloßen Begriffe Gottes, als des unendlich vollkommenen Wesens, das Dasein Gottes beweisen zu können. Die innere Möglichkeit oder Denkbarkeit eines unendlich vollkommenen Wesens setzten sie voraus; und weil der Begriff eines solchen Wesens das Dasein einschließt, hielten sie sich für berechtigt, aus der Möglichkeit dieses Wesens auf seine wirkliche Existenz zu schließen. Wenn dieser Beweis auch stichhaltig wäre, so könnte er doch nicht apriorisch genannt werden. Wo es sich um endliche Dinge handelt, könnte man den Schluß von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit derselben, falls er überhaupt statthaft wäre, einen aprioriſchen nennen, weil im Begriffe eines endlichen Wesens die Existenz nicht eingeschlossen ist; bei Gott dagegen, dessen Möglichkeit seiner Wirklichkeit nicht vorausgehen kann, weil die Wirklichkeit ein Bestandteil seiner Wesenheit ist, kann der Schluß von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit nur ein Beweis a simultaneo sein. Man nennt ihn gewöhnlich ontologischen Beweis, weil er nicht von der physischen Ordnung ausgeht, sondern auf metaphysischer oder ontologischer Spekulation beruht.

Der erste, welcher in der eben gekennzeichneten Weise das Dasein Gottes zu beweisen suchte, ist der hl. Anselm, Erzbischof von Canterbury (1033—1109). Nachdem er zuerst aus der Welt als der Wirkung das Dasein Gottes, als der ersten Ursache, bewiesen, wollte er versuchen, ob man nicht auf kürzerem Wege, nämlich vom bloßen Inhalt des Gottesbegriffes ausgehend, zur Überzeugung vom Dasein Gottes gelangen könne; und er glaubte es bejahen zu dürfen. Wir haben, das ist sein Gedankengang, den Begriff eines vollkommensten Wesens, über

welches hinaus es ein höheres nicht geben kann. Dieser Begriff muß als wahr oder widerspruchslos anerkannt werden. Durch die Annahme aber, daß es ein einfachhin vollkommenstes Wesen *nur* in unseren Gedanken gebe, würde dieser Begriff seine innere Wahrheit oder Möglichkeit verlieren. Denn ein vollkommenstes Wesen, das *nur* im denkenden *Geiste* existierte, würde offenbar unvollkommener sein als ein vollkommenstes Wesen in der *Wirklichkeit*, wäre also nicht mehr jenes Wesen, über welches hinaus ein vollkommeneres nicht gedacht werden kann. Ein einfachhin vollkommenstes Wesen ohne Wirklichkeit denken, hieße Widersprechendes denken [1].

Gegen diesen Beweis äußert *Scotus* nur das Bedenken, daß in demselben die Möglichkeit oder Denkbarkeit eines unendlich vollkommenen Wesens vorausgesetzt werde; sei diese Möglichkeit erwiesen, so könne man den ontologischen Beweis schon gelten lassen.

Descartes gab dem Anselmischen Beweise eine andere Form, indem er dem Begriffe des unendlich vollkommenen Wesens den des *notwendig existierenden* substituierte: Wer sagt, daß etwas in der Natur oder im Begriffe eines Dinges enthalten sei, behauptet, daß dieses Etwas dem Dinge *in Wahrheit* zukomme. Nun ist aber die notwendige Existenz im Begriffe Gottes enthalten. Folglich kann und muß man in aller Wahrheit von Gott behaupten, daß er existiere [2].

Was *Scotus* dem hl. Anselm, das macht *Leibniz* dem Descartes zum Vorwurf: er beweise das Dasein Gottes nur unter der Voraussetzung, daß die Existenz Gottes möglich sei; zudem bringe er nichts Neues vor, sondern wiederhole nur, was Anselm längst gesagt. Leibniz seinerseits

---

[1] Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest (quia hoc, cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est). Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: idipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re. — Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est, quam quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse; idipsum, quo maius cogitari nequit, non est id, quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid, quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc es tu, Domine Deus noster! (Proslog. c. 2 et 3.)

[2] Idem est dicere, aliquid in alicuius rei natura sive conceptu contineri ac dicere, idipsum de ea re esse verum. Atqui existentia necessaria in Dei conceptu continetur. Ergo verum est, de Deo dicere, necessariam existentiam in eo esse sive eum existere (Meditationes de prima philosophia).

gibt dem ontologischen Gottesbeweise folgende Form: Es ist ein Wesen möglich, in dessen Begriff das Dasein als wesentlicher Bestandteil eingeschlossen ist. Folglich muß dieses Wesen existieren; denn wäre es nicht wirklich, so wäre es nicht einmal möglich[1].

Kant verwirft den ontologischen Gottesbeweis. Zunächst wendet er mit Scotus und Leibniz ein, daß der Begriff des unendlich vollkommenen, notwendig existierenden Wesens keine Garantie für die innere Möglichkeit desselben biete. Sodann macht er darauf aufmerksam, daß die Existenz nicht eine von der Möglichkeit verschiedene Realität sei, daß vielmehr ein mögliches Wesen dem wirklichen an Realität und Vollkommenheit durchaus gleichstehe. Diese Bemerkung ist richtig, wenn sie auf den Inhalt der Wesenheit als solchen bezogen wird. Die Wesenheit eines wirklichen Dinges, z. B. eines Menschen, ist in der Tat nicht vollkommener als die eines bloß möglichen, insofern nämlich die wirkliche Wesenheit genau dieselben Bestandteile als die bloß mögliche enthält. Ein Irrtum aber wäre es, wenn man behauptete, daß eine existierende Wesenheit in keiner Weise vollkommener als eine bloß mögliche sei; denn es ist offenbar, daß die Wirklichkeit als solche vollkommener ist als die bloße Möglichkeit.

Hegel kann es nicht billigen, daß Kant den ontologischen Beweis verwirft. „Alles Vornehmtun gegen den sog. ontologischen Beweis und gegen die Anselmische Bestimmung des Vollkommenen hilft nichts, da sie in jedem unbefangenen Menschensinne ebensosehr liegt als in jeder Philosophie (selbst wider Wissen und Willen) und im Prinzipe des unmittelbaren Glaubens zurückkehrt.“ [2]

Die Scholastiker jedoch, namentlich der hl. Thomas, erheben gegen den ontologischen Gottesbeweis Einsprache, wenn sie auch nicht allen Gründen beipflichten, welche gegen denselben vorgebracht worden sind. Mit ihnen behaupten wir, daß der Schluß aus dem bloßen Inhalt des Gottesbegriffes, auch unter Voraussetzung der inneren Möglichkeit oder Denkbarkeit desselben auf das nicht bloß gedachte, sondern wirkliche Dasein Gottes ein Fehlschluß sei.

Der „ontologische Gottesbeweis“ in allen seinen Formen ist, weil von der idealen auf die reale Ordnung unvermittelnd schließend, als Fehlschluß zu betrachten.

Erster Beweis. — Der Satz, von welchem die Verteidiger des ontologischen Beweises ausgehen: Das einfachhin vollkommenste Wesen schließt

---

[1] Si l'être nécessaire est possible, il existe. ... Car si l'être de soi est impossible, tous les êtres par autrui le sont aussi: puisqu'ils ne sont enfin que par l'être de soi; ainsi rien ne saurait exister. ... Si l'être nécessaire n'est point, il n'y a point d'être possible (De la démonstration Cartésienne de l'existence de Dieu du R. P. Lami). [2] Enzyklopädie [2] 180.

in seinem Begriffe die Wirklichkeit ein — läßt einen zweifachen Sinn zu. Er kann die Bedeutung haben: Wer sich die Vorstellung des unendlich Vollkommenen verdeutlicht, der muß *urteilen*, daß es wirklich da sei oder existiere. So verstanden, ist der Satz jedenfalls nicht evident und wäre zu beweisen. Er kann ferner bedeuten: Die Vorstellung des unendlich Vollkommenen ist die *Vorstellung* von einem Wesen, zu dessen eigentümlichem Sein es gehört, daß es den Grund seines Daseins in sich selbst oder in seiner Wesenheit hat. So verstanden, ist er richtig. Aus dieser Vorstellung kann man aber nur folgern: *Wenn* es in der Wirklichkeit ein unendlich vollkommenes Wesen gibt, so muß es den Grund seines Daseins in sich selbst oder in seiner Wesenheit haben und folglich mit unbedingter Notwendigkeit da sein. Wer deshalb das unendlich Vollkommene als ein Wesen *dächte*, das nicht durch sich selbst existierte, der würde etwas Widersprechendes denken. Widersprechendes denkt aber nicht derjenige, welcher das Unendliche bloß denkt, davon absehend, ob es existiere oder nicht; er denkt ja den ganzen Inhalt des Begriffes. Der Inhalt des Begriffes vom Unendlichen wird daher auch nicht vervollkommnet, wenn man denkt, dasselbe existiere in Wirklichkeit; vielmehr tritt alsdann zu der Erkenntnis, daß das Unendliche denkbar sei, die *neue* Erkenntnis hinzu, daß es in Wirklichkeit da sei. Zu dieser Behauptung berechtigt aber nicht der bloße Begriff des Unendlichen.

Zweiter Beweis. — Um die Unhaltbarkeit des ontologischen Beweises noch klarer hervortreten zu lassen, wollen wir ihn der Reihe nach in den verschiedenen Formen betrachten, in denen er von seinen hervorragendsten Verteidigern vorgebracht wird.

1. *Die Anselmische Form.* — Der hl. Anselm schließt aus der *notwendigen Zusammengehörigkeit* und Unzertrennlichkeit von Wesenheit und Existenz im Gottesbegriffe auf die *wirkliche* Existenz ebendieser göttlichen Wesenheit. Dazu fehlt jedoch die logische Berechtigung; denn aus der Unzertrennlichkeit jener Begriffe läßt sich nur folgern, daß wer Gott denkt, ihn als ein Wesen *denken* muß, dem das Dasein ebenso notwendig ist wie die Wesenheit, mit anderen Worten, daß Gott, *wenn* er existiert, durch seine Wesenheit und folglich mit absoluter Notwendigkeit existiert. Bei der Analyse eines Begriffes kann man immer nur das finden, was im *Begriffe als solchem* enthalten ist. Nun enthält allerdings der Begriff Gottes, des unendlich vollkommenen Wesens, die Existenz; aber *nur die ideale*, nicht die reale Existenz. Deshalb wäre es zwar ein Widerspruch, wenn ich das unendlich vollkommene Wesen dächte, ohne es als existierend zu *denken*, weil ich die Existenz in derselben

(idealen) Ordnung bejahte und zugleich verneinte; ein Widerspruch ist aber nicht vorhanden, wenn ich dem vollkommensten Wesen die ideale Existenz zuerkenne, indem ich es *als existierend denke*, es aber dahingestellt sein lasse, ob es *in der ontologischen Wirklichkeit existiere*. — Die Besprechung einiger *Einwendungen*, die man zu Gunsten des Anselmischen Beweises macht, wird die Schwächen desselben noch mehr hervortreten lassen:

1. Wenn das unendlich vollkommene Wesen, das doch *evidenterweise* als existierend gedacht wird, nicht wirklich existierte, so würden wir durch die Evidenz selbst in Irrtum geführt. Das ist aber widersinnig.

Antwort: Wir geben zu, daß der Begriff des unendlich vollkommenen Wesens das Merkmal der Existenz evident einschließt. Diese Evidenz des *Begriffes* — denn nur um diese handelt es sich hier — wird uns nicht in Irrtum führen, solange wir dem Begriffe des unendlich vollkommenen Wesens nichts von dem, was zu seinem Inhalte gehört, insbesondere auch das Merkmal der notwendigen Existenz nicht absprechen. Ein Irrtum könnte sich erst einstellen, wenn man den Inhalt des Begriffes *ohne weiteres* auf die ontologische Wirklichkeit überträgt. Dieser Irrtum hätte aber seinen Grund nicht in der Evidenz des Gottesbegriffes, sondern käme auf Rechnung desjenigen, der das im Begriffe des unendlich vollkommenen Wesens evident vorkommende Merkmal der Existenz mit der realen und physischen Existenz verwechselt. In der Tat besagt das evidente Urteil, daß das Unendliche notwendig existiere, die Notwendigkeit nicht der realen und physischen, sondern nur der idealen Existenz. Auf den Begriff des Unendlichen gestützt, können wir dieses nicht auffassen, ohne auch die notwendige Existenz als ein dem Begriffe wesentliches Merkmal aufzufassen. Daraus läßt sich allerdings folgern, daß das Unendliche, *falls* es existiert, nicht zufällig, sondern notwendig existiere im Gegensatz zu den endlichen Wesen, die, wenn sie auch existieren, doch nur zufällig existieren, weil das Merkmal der Existenz nicht in ihrem Begriffe eingeschlossen ist, sondern außer ihrer Wesenheit liegt.

2. Was nicht existiert, ist bezüglich der Existenz indifferent, kann mithin als nicht existierend gedacht werden. Nun kann aber das unendlich vollkommene Wesen nur als existierend gedacht werden. Folglich muß es notwendig existieren.

Antwort: Auch hier haben wir es mit einer Verwechslung der idealen und realen Ordnung zu tun. Ohne *Existenz in der realen Ordnung* können wir alles denken, dessen reale Existenz wir nicht erkennen; ohne *Existenz in der idealen Ordnung* nur das, dessen Begriff das Merkmal der Existenz nicht einschließt. Da nun der Begriff des unendlich vollkommenen Wesens das Merkmal der Existenz einschließt, können wir dasselbe nicht in Gedanken erfassen, ohne mit ihm den *Begriff der Existenz* zu verbinden. Der in der Auffassung des Unendlichen notwendig vorkommende *Begriff* der Existenz hindert uns aber keineswegs, das Unendliche zu denken, ohne es als in der *realen* Ordnung existierend zu denken. Daß das Unendliche in der realen Ordnung existiere, müssen wir anderswoher erkennen.

3. Das unendlich vollkommene Wesen kann unmöglich ohne *reale* Existenz gedacht werden. Denn was ohne reale Existenz gedacht werden kann, ist *geworden*. Vom unendlich vollkommenen Wesen kann man aber nicht denken, es sei geworden, sondern nur, es existiere.

Antwort: Nicht alles, was sich als existierend oder nicht existierend denken läßt, muß deshalb als geworden gedacht werden. Solange ich mir über die Existenz Gottes nicht klar bin, kann ich Gott nicht nur als existierend, sondern auch als nicht existierend denken. Erst nachdem ich erkannt habe, daß er existiert, muß ich die Möglichkeit, daß er nicht existiere, ausschließen, darf ihn folglich nicht als geworden denken. Wollte ich auch dann noch denken, er habe möglicherweise auch nicht existieren können, dann allerdings würde ich ihn als geworden denken.

2. Die Descartessche Form. — In dem von Descartes aufgestellten ontologischen Gottesbeweise tritt folgender Gedanke in den Vordergrund: Wer zugibt, daß im Gottesbegriffe die notwendige Existenz enthalten sei, der muß auch zugestehen, daß ebendiese notwendige Existenz Gott in Wahrheit zukomme, mithin daß Gott existiere. — Indem Descartes das begriffliche Merkmal der notwendigen Existenz ohne weiteres zur „Wahrheit", d. h. zur wirklichen Existenz macht, springt auch er von der rein idealen in die reale Ordnung über. Was der Begriff „Gott" enthält, muß sich allerdings in der idealen Ordnung bewahrheiten, d. h. man kann nicht „Gott" denken, ohne ihn als notwendig existierend zu denken; ihn ohne das Merkmal der notwendigen Existenz denken, hieße Unwahres und Ungereimtes denken. Die innere Wahrheit des Gottesbegriffes bleibt aber bestehen, wenn Gott nicht als in Wirklichkeit existierend gedacht wird. Unwahr würde der Gottesbegriff nur, wenn der, welcher weiß, daß Gott existiert, die in diesem Begriffe enthaltene Notwendigkeit der Existenz dem als existierend erkannten Gott absprechen wollte.

1. Tatsächlich haben wir, sagt Descartes, den Begriff eines unendlich vollkommenen Wesens. Da wir denselben weder durch Summierung endlicher Vollkommenheiten noch durch Verneinung jeder Schranke in der Vollkommenheit bilden können, so bleibt nur die Annahme übrig, daß er uns von dem unendlich vollkommenen Wesen eingepflanzt sei. Folglich muß dieses Wesen existieren.

Antwort: Wie wir zum Begriffe des unendlich vollkommenen Wesens gelangen, und daß er uns nicht angeboren sei, wurde in der Ontologie dargetan. Wenn er uns aber auch angeboren wäre: was würde daraus für die Zuläſſigkeit des ontologischen Gottesbeweises folgen? Dieser besteht ja wesentlich darin, daß aus dem bloßen Inhalt des Begriffes des Unendlichen auf die Existenz ebendieses Unendlichen geschlossen wird. Nun gehört aber doch die Tatsache, daß wir einen solchen Begriff haben, nicht zum Inhalt des Begriffes. Wenn deshalb die erwähnte Tatsache einen Beweisgrund für die Existenz eines unendlich vollkommenen Wesens böte, so wäre doch der auf sie gegründete Beweis nicht der ontologische, sondern aposteriorisch. In Wirklichkeit ist er auch das nicht, weil er voraussetzt, was er beweisen will. Er setzt nämlich nicht nur voraus, daß wir den Begriff von einem unendlich vollkommenen Wesen haben, sondern auch daß dieser Begriff vom unendlich vollkommenen Wesen uns eingepflanzt sei, mithin auch daß dieses Wesen existiere.

2. Alles, was in dem klaren und deutlichen Begriffe eines Wesens enthalten ist, kommt diesem in Wahrheit zu, kann also von ihm ausgesagt werden. Nun ist

aber in dem klaren Begriffe Gottes ganz deutlich der Begriff der realen Existenz enthalten. Folglich kommt die reale Existenz Gott in Wahrheit zu; wir können also von ihm aussagen, daß er existiere.

Antwort: Die Behauptung, daß alles, was in dem klaren und deutlichen Begriffe eines Wesens enthalten ist, diesem in Wahrheit zukomme, haben wir hier nicht zu untersuchen. Jedenfalls ist sie nicht der Ausdruck des Kriteriums der Gewißheit und letzten Grundes der Wahrheit. In Bezug auf die Anwendung derselben auf unsern Gegenstand sei folgendes bemerkt. Die im Gottesbegriff enthaltene notwendige Existenz kommt Gott in Wahrheit zu und kann von ihm ausgesagt werden in jener Ordnung, in welcher sie existiert, also in der logischen Ordnung, wenn Gott nur in der logischen als ein Gedachtes, in der ontologischen, wenn er in der Wirklichkeit existiert. Ich kann und muß also vom Begriffe Gottes aussagen, daß es der Begriff eines notwendig existierenden Wesens ist, und von Gott, falls er existiert, daß er notwendig existiert. Ob er aber in Wirklichkeit existiere, erkenne ich nicht aus dem Gottesbegriffe, der das Merkmal der notwendigen Existenz enthält, sondern muß es anderswoher wissen.

3. Die Leibnizsche Form. — Leibniz will das Dasein Gottes dadurch begründen, daß Gott, wenn er nicht existiert, nicht einmal möglich und überhaupt nichts möglich wäre. Auch er verläßt den Standpunkt der ontologischen Beweisführung; denn diese geht einzig von der inneren Möglichkeit oder Denkbarkeit Gottes aus, während Leibniz nicht nur die innere, sondern auch die äußere, mithin die adäquate Möglichkeit zum Ausgangspunkt nimmt. Allerdings ist Gott möglich, insofern der Gottesbegriff nichts Widersprechendes enthält. Die Denkbarkeit Gottes ist aber kein Grund für seine reale Existenz. Diese fordert bei Gott einen realen Grund, wie sie bei den endlichen Dingen eine reale Ursache fordert. Der reale Grund der Existenz Gottes ist das real existierende Unendliche selbst. Indem also Leibniz die adäquate Möglichkeit Gottes voraussetzt, macht er sich den ontologischen Gottesbeweis von vornherein unmöglich. Denn wer die vollständige Möglichkeit Gottes erkennt, wird natürlich auch erkennen, daß Gott wirklich existiert.

1. Wenn Gott nicht existiert, ist gar nichts möglich. Nun gibt es aber offenbar vieles, was möglich ist. Folglich existiert Gott.

Antwort: Dieser Beweis ist nicht der ontologische, sondern ein Beweis a posteriori. Denn er schließt aus der inneren Möglichkeit oder Wahrheit der Dinge auf die Existenz Gottes als des realen Grundes der Möglichkeit und Wahrheit derselben.

2. Ein Wesen, das durch seine Wesenheit existiert, ist möglich. Nun existiert aber das durch seine Wesenheit Existierende schon dadurch, daß es möglich ist. Ein Wesen, das schon dadurch existiert, daß es möglich ist, existiert kraft seiner Möglichkeit. Folglich existiert das durch seine Wesenheit Existierende in Wirklichkeit.

Antwort: Der Beweis kommt nicht über die innere Möglichkeit oder Denkbarkeit des durch seine Wesenheit Existierenden, d. h. Gottes, hinaus. Wenn man sagt, das durch seine Wesenheit Existierende existiere schon dadurch, daß es möglich

sei, so kann das nur diesen richtigen Sinn haben: weil der Begriff eines Wesens und der Begriff des Durch-sich-Existierens sich nicht gegenseitig aufheben, deshalb kann ich ein Wesen *denken*, das nicht durch ein anderes, sondern durch sich und kraft seiner Wesenheit existiert. Daraus folgt aber nichts für die *wirkliche*, von meinem Denken unabhängige Existenz dieses Wesens.

Siebtes Kapitel.

Theismus und Atheismus[1].

I. Der Theismus. — Alle diejenigen, welche sich zum Dasein eines höchsten, überweltlichen, die menschlichen Geschicke lenkenden Wesens bekennen, nennt man *Theisten*. Sie sind entweder *Monotheisten* oder *Polytheisten*, je nachdem sie nur ein höchstes Wesen oder eine Mehrheit von Göttern annehmen. Zu den Polytheisten werden auch die *Dualisten* gerechnet. Diese stellen eine Zweizahl von diametral entgegengesetzter Gottheiten auf, deren eine die wesenhafte Gutheit, die andere nichts als Schlechtheit und Bosheit ist.

Die *Monotheisten* zweigen sich in Naturalisten (Deisten) und Supernaturalisten ab. Die *Deisten* erkennen zwar eine natürliche Religion und eine Verpflichtung des Menschen zur Übung derselben an, leugnen aber die Erkennbarkeit und Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung, welche die menschliche Fassungskraft übersteigende Wahrheiten enthält, wie sie überhaupt jedes Eingreifen Gottes in die Weltordnung für unzulässig und ausgeschlossen halten. Die *Supernaturalisten* dagegen nehmen nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Tatsache einer übernatürlichen Offenbarung an, welcher der Mensch sich zu unterwerfen gehalten sei. Zu ihnen gehören die Christen, Juden und Mohammedaner.

Der *Polytheismus* hat sich bei verschiedenen Völkern in sehr verschiedener Weise ausgestaltet. Man kann jedoch drei Hauptformen desselben unterscheiden: Fetischismus, Dämonismus und Polytheismus im engeren Sinne. Die *Fetischisten* halten gewisse Körper für eine Verkörperung der Gottheit und erweisen denselben göttliche Verehrung. Die *Dämonisten* halten mehr oder weniger alle Geister, auch die Seelen der Verstorbenen, für Gottheiten. Über den Unterschied der Götter von den Wesen dieser Welt stellen sie keine feste Ansicht auf. Die *Polytheisten* (im engeren Sinne), zu denen u. a. die Griechen und Römer gehörten, glauben an eine große Zahl überweltlicher Wesen, die unerreichbar hoch über dem Menschen stehen.

II. Der Atheismus. — Der Gegensatz des Theismus ist der *Atheismus*. Die Atheisten erklären den Ursprung der Welt, des einzigen Mittels

[1] Vgl. *Hontheim*, Inst. Theodicaeae n. 610 ff.

zur Erkenntnis Gottes, nicht aus einem von den Weltdingen substantiell verschiedenen Prinzip, sondern aus der Substanz der Weltdinge selbst. Sie selbst nennen sich lieber *Monisten* als Atheisten. — Wir haben einen materialistischen und einen pantheistischen Monismus zu unterscheiden.

Nach dem *Materialismus* sind Stoff und Kraft das letzte, die Weltdinge und Weltordnung nach notwendigen Gesetzen hervorbringende Prinzip. Die ganze Welt ist nur eine Substanz, außer welcher es überhaupt nichts gibt (kosmologischer Materialismus). Der *Pantheismus* (Näheres darüber später) läßt die Welt aus einem immateriellen Prinzip, das er Gott nennt, sei es durch Emanation oder durch immanente Entwicklung, entstehen. Während demnach das All des Materialismus die Welt ist, so daß für die Gottheit kein Platz übrig bleibt, umfaßt das All des Pantheismus die Gottheit, macht aber die Welt zu etwas Göttlichem. Außer den genannten zwei Hauptsystemen des Monismus nennt man noch den *hylozoischen*, der den lebendigen Stoff, ein Gemisch von Materie und Geist, zum letzten Grunde und Prinzip der Weltdinge macht. Atheismus ist also immer Monismus, wenn auch nicht jeder Monismus einfachhin Atheismus genannt werden kann. Die modernen Monisten, meistens Materialisten, können im allgemeinen als Atheisten bezeichnet werden. Allerdings sind auch die Pantheisten im Grunde nichts anderes als Atheisten, insofern man, und zwar mit Recht, diejenigen Atheisten nennt, welche das Dasein eines *von der Welt verschiedenen* Gottes leugnen.

Der kosmologische Materialismus, welcher Stoff und Kraft als das letzte Prinzip alles Wirklichen hinstellt, schließt den Atheismus ein oder führt notwendig zum Atheismus[1]. Die ersten Anfänge dieses materialistischen Atheismus finden sich in der vorchristlichen Zeit bei den Chinesen und Indern. Die Hauptvertreter des griechischen Materialismus und Atheismus sind Demokrit (geb. 460 v. Chr.) und Epikur (geb. 341 v. Chr.). Nach *Demokrit* hat der Glaube an die Gottheit und die Religion in einer falschen Erklärung der schreckenerregenden Naturereignisse seinen Grund. *Epikur* betrachtete die Philosophie nur als Mittel zu irdischem Glück

[1] Außer dem kosmologischen Materialismus, welcher den Ursprung der Welt in materialistischem Sinne erklärt, seien noch der psychologische, logische und ethische erwähnt, verschiedene Äste desselben Stammes. Der *psychologische* Materialismus bedeutet die Leugnung der Geistigkeit, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele und wesentliche Gleichheit von Mensch, Tier und leblosem Stoff. Der *logische* Materialismus (Sensualismus, Empirismus) beschränkt die Gewißheit und überhaupt die Erkenntnis auf das sinnlich Wahrnehmbare. Der *ethische* Materialismus (Hedonismus) leugnet jeden höheren, über den Sinnengenuß hinausgehenden Zweck des Menschen.

und Sinnengenuß, der durch keine drohende und strafende Gottheit gestört werden dürfe. Der römische Dichter Lucretius Carus (geb. 95 v. Chr.) setzte später die epikureische Prosa in Verse um. Überhaupt zählte der Atheismus zur Zeit des Niederganges des römischen Weltreichs unter den Gebildeten viele Anhänger; erst mit der Verbreitung des Christentums wurde er verdrängt, bis er gegen Ende des Mittelalters allmählich wieder hervortrat. Hobbes (1588—1679), in Bezug auf das Dasein Gottes Skeptiker, in seinen Ansichten über die menschliche Erkenntnis Sensualist, hielt zwar noch am Dasein Gottes fest, meinte aber, die Überzeugung vom Dasein Gottes lasse sich nicht durch die Einsicht der Vernunft, sondern nur durch den Glauben gewinnen. Während er Gott noch als geistiges Wesen gelten ließ, sah er in der menschlichen Seele schon etwas Materielles. Locke (1632—1704) suchte den Hobbesschen Sensualismus mit dem religiösen Naturalismus zu verbinden. Seine Lehre fand in Frankreich günstige Aufnahme, wo seit Bayle (1647—1706) der religiöse Skeptizismus verbreitet war, nach welchem der Mensch die auf Religion bezüglichen Wahrheiten nicht durch die Vernunft, sondern nur durch den Glauben erkennen könne. Die widerstreitenden Lehren des religiösen Naturalismus und des religiösen Skeptizismus führten in Frankreich allmählich zur Leugnung aller Religion und zum vollendeten Materialismus, wie er sich in den Schriften von de la Mettrie (geb. 1709) und de Holbach (geb. 1729) in seiner ganzen Nacktheit zeigt. Im 19. Jahrhundert ist Feuerbach (geb. 1804) der Hauptträger der materialistischen Ideen in Deutschland; ihm folgten Vogt, Moleschott, Büchner, Strauß, Häckel, während in England Darwin und die Darwinisten dem Materialismus und Atheismus Verbreitung verschafften. Wie immer, so sind auch heute die Gottesleugner meistens Materialisten.

Zweiter Abschnitt.

Die Gottesbeweise[1].

Man pflegt drei Gruppen von Gottesbeweisen zu unterscheiden: metaphysische, physische und moralische.

Metaphysisch nennt man jene Gottesbeweise, deren Beweisgrund, wenn auch in der materiellen Welt enthalten, doch an und für sich vom Materiellen absieht und insofern immateriell oder metaphysisch ist. Dahin gehören die Beweise, in welchen aus der Abhängigkeit, Veränderlichkeit,

[1] Von den Gottesbeweisen handeln u. a. v. Hammerstein, Gottesbeweise; Geyser, Das philosophische Gottesproblem; Reinhold, Die Welt als Führerin zur Gottheit.

zur Erkenntnis Gottes, nicht aus einem von den Weltdingen substantiell verschiedenen Prinzip, sondern aus der Substanz der Weltdinge selbst. Sie selbst nennen sich lieber *Monisten* als Atheisten. — Wir haben einen materialistischen und einen pantheistischen Monismus zu unterscheiden.

Nach dem *Materialismus* sind Stoff und Kraft das letzte, die Weltdinge und Weltordnung nach notwendigen Gesetzen hervorbringende Prinzip. Die ganze Welt ist nur eine Substanz, außer welcher es überhaupt nichts gibt (kosmologischer Materialismus). Der *Pantheismus* (Näheres darüber später) läßt die Welt aus einem immateriellen Prinzip, das er Gott nennt, sei es durch Emanation oder durch immanente Entwicklung, entstehen. Während demnach das All des Materialismus die Welt ist, so daß für die Gottheit kein Platz übrig bleibt, umfaßt das All des Pantheismus die Gottheit, macht aber die Welt zu etwas Göttlichem. Außer den genannten zwei Hauptsystemen des Monismus nennt man noch den *hylozoischen*, der den lebendigen Stoff, ein Gemisch von Materie und Geist, zum letzten Grunde und Prinzip der Weltdinge macht. Atheismus ist also immer Monismus, wenn auch nicht jeder Monismus einfachhin Atheismus genannt werden kann. Die modernen Monisten, meistens Materialisten, können im allgemeinen als Atheisten bezeichnet werden. Allerdings sind auch die Pantheisten im Grunde nichts anderes als Atheisten, insofern man, und zwar mit Recht, diejenigen Atheisten nennt, welche das Dasein eines *von der Welt verschiedenen* Gottes leugnen.

Der kosmologische Materialismus, welcher Stoff und Kraft als das letzte Prinzip alles Wirklichen hinstellt, schließt den Atheismus ein oder führt notwendig zum Atheismus[1]. Die ersten Anfänge dieses materialistischen Atheismus finden sich in der vorchristlichen Zeit bei den Chinesen und Indern. Die Hauptvertreter des griechischen Materialismus und Atheismus sind Demokrit (geb. 460 v. Chr.) und Epikur (geb. 341 v. Chr.). Nach *Demokrit* hat der Glaube an die Gottheit und die Religion in einer falschen Erklärung der schreckenerregenden Naturereignisse seinen Grund. *Epikur* betrachtete die Philosophie nur als Mittel zu irdischem Glück

[1] Außer dem kosmologischen Materialismus, welcher den Ursprung der Welt in materialistischem Sinne erklärt, seien noch der psychologische, logische und ethische erwähnt, verschiedene Äste desselben Stammes. Der *psychologische* Materialismus bedeutet die Leugnung der Geistigkeit, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele und wesentliche Gleichheit von Mensch, Tier und leblosem Stoff. Der *logische* Materialismus (Sensualismus, Empirismus) beschränkt die Gewißheit und überhaupt die Erkenntnis auf das sinnlich Wahrnehmbare. Der *ethische* Materialismus (Hedonismus) leugnet jeden höheren, über den Sinnengenuß hinausgehenden Zweck des Menschen.

und Sinnengenuß, der durch keine drohende und strafende Gottheit gestört werden dürfe. Der römische Dichter Lucretius Carus (geb. 95 v. Chr.) setzte später die epikureische Prosa in Verse um. Überhaupt zählte der Atheismus zur Zeit des Niederganges des römischen Weltreichs unter den Gebildeten viele Anhänger; erst mit der Verbreitung des Christentums wurde er verdrängt, bis er gegen Ende des Mittelalters allmählich wieder hervortrat. Hobbes (1588—1679), in Bezug auf das Dasein Gottes Skeptiker, in seinen Ansichten über die menschliche Erkenntnis Sensualist, hielt zwar noch am Dasein Gottes fest, meinte aber, die Überzeugung vom Dasein Gottes lasse sich nicht durch die Einsicht der Vernunft, sondern nur durch den Glauben gewinnen. Während er Gott noch als geistiges Wesen gelten ließ, sah er in der menschlichen Seele schon etwas Materielles. Locke (1632—1704) suchte den Hobbesschen Sensualismus mit dem religiösen Naturalismus zu verbinden. Seine Lehre fand in Frankreich günstige Aufnahme, wo seit Bayle (1647—1706) der religiöse Skeptizismus verbreitet war, nach welchem der Mensch die auf Religion bezüglichen Wahrheiten nicht durch die Vernunft, sondern nur durch den Glauben erkennen könne. Die widerstreitenden Lehren des religiösen Naturalismus und des religiösen Skeptizismus führten in Frankreich allmählich zur Leugnung aller Religion und zum vollendeten Materialismus, wie er sich in den Schriften von de la Mettrie (geb. 1709) und de Holbach (geb. 1729) in seiner ganzen Nacktheit zeigt. Im 19. Jahrhundert ist Feuerbach (geb. 1804) der Hauptträger der materialistischen Ideen in Deutschland; ihm folgten Vogt, Moleschott, Büchner, Strauß, Häckel, während in England Darwin und die Darwinisten dem Materialismus und Atheismus Verbreitung verschafften. Wie immer, so sind auch heute die Gottesleugner meistens Materialisten.

Zweiter Abschnitt.

Die Gottesbeweise[1].

Man pflegt drei Gruppen von Gottesbeweisen zu unterscheiden: metaphysische, physische und moralische.

Metaphysisch nennt man jene Gottesbeweise, deren Beweisgrund, wenn auch in der materiellen Welt enthalten, doch an und für sich vom Materiellen absieht und insofern immateriell oder metaphysisch ist. Dahin gehören die Beweise, in welchen aus der Abhängigkeit, Veränderlichkeit,

[1] Von den Gottesbeweisen handeln u. a. v. Hammerstein, Gottesbeweise; Geyser, Das philosophische Gottesproblem; Reinhold, Die Welt als Führerin zur Gottheit.

zur Erkenntnis Gottes, nicht aus einem von den Weltdingen substantiell verschiedenen Prinzip, sondern aus der Substanz der Weltdinge selbst. Sie selbst nennen sich lieber Monisten als Atheisten. — Wir haben einen materialistischen und einen pantheistischen Monismus zu unterscheiden.

Nach dem Materialismus sind Stoff und Kraft das letzte, die Weltdinge und Weltordnung nach notwendigen Gesetzen hervorbringende Prinzip. Die ganze Welt ist nur eine Substanz, außer welcher es überhaupt nichts gibt (kosmologischer Materialismus). Der Pantheismus (Näheres darüber später) läßt die Welt aus einem immateriellen Prinzip, das er Gott nennt, sei es durch Emanation oder durch immanente Entwicklung, entstehen. Während demnach das All des Materialismus die Welt ist, so daß für die Gottheit kein Platz übrig bleibt, umfaßt das All des Pantheismus die Gottheit, macht aber die Welt zu etwas Göttlichem. Außer den genannten zwei Hauptsystemen des Monismus nennt man noch den hylozoischen, der den lebendigen Stoff, ein Gemisch von Materie und Geist, zum letzten Grunde und Prinzip der Weltdinge macht. Atheismus ist also immer Monismus, wenn auch nicht jeder Monismus einfachhin Atheismus genannt werden kann. Die modernen Monisten, meistens Materialisten, können im allgemeinen als Atheisten bezeichnet werden. Allerdings sind auch die Pantheisten im Grunde nichts anderes als Atheisten, insofern man, und zwar mit Recht, diejenigen Atheisten nennt, welche das Dasein eines von der Welt verschiedenen Gottes leugnen.

Der kosmologische Materialismus, welcher Stoff und Kraft als das letzte Prinzip alles Wirklichen hinstellt, schließt den Atheismus ein oder führt notwendig zum Atheismus[1]. Die ersten Anfänge dieses materialistischen Atheismus finden sich in der vorchristlichen Zeit bei den Chinesen und Indern. Die Hauptvertreter des griechischen Materialismus und Atheismus sind Demokrit (geb. 460 v. Chr.) und Epikur (geb. 341 v. Chr.). Nach Demokrit hat der Glaube an die Gottheit und die Religion in einer falschen Erklärung der schreckenerregenden Naturereignisse seinen Grund. Epikur betrachtete die Philosophie nur als Mittel zu irdischem Glück

[1] Außer dem kosmologischen Materialismus, welcher den Ursprung der Welt in materialistischem Sinne erklärt, seien noch der psychologische, logische und ethische erwähnt, verschiedene Äste desselben Stammes. Der psychologische Materialismus bedeutet die Leugnung der Geistigkeit, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele und wesentliche Gleichheit von Mensch, Tier und leblosem Stoff. Der logische Materialismus (Sensualismus, Empirismus) beschränkt die Gewißheit und überhaupt die Erkenntnis auf das sinnlich Wahrnehmbare. Der ethische Materialismus (Hedonismus) leugnet jeden höheren, über den Sinnengenuß hinausgehenden Zweck des Menschen.

und Sinnengenuß, der durch keine drohende und ſtrafende Gottheit geſtört werden dürfe. Der römiſche Dichter Lucretius Carus (geb. 95 v. Chr.) ſetzte ſpäter die epikureiſche Proſa in Verſe um. Überhaupt zählte der Atheismus zur Zeit des Niederganges des römiſchen Weltreichs unter den Gebildeten viele Anhänger; erſt mit der Verbreitung des Chriſtentums wurde er verdrängt, bis er gegen Ende des Mittelalters allmählich wieder hervortrat. Hobbes (1588—1679), in Bezug auf das Daſein Gottes Skeptiker, in ſeinen Anſichten über die menſchliche Erkenntnis Senſualiſt, hielt zwar noch am Daſein Gottes feſt, meinte aber, die Überzeugung vom Daſein Gottes laſſe ſich nicht durch die Einſicht der Vernunft, ſondern nur durch den Glauben gewinnen. Während er Gott noch als geiſtiges Weſen gelten ließ, ſah er in der menſchlichen Seele ſchon etwas Materielles. Locke (1632—1704) ſuchte den Hobbesſchen Senſualismus mit dem religiöſen Naturalismus zu verbinden. Seine Lehre fand in Frankreich günſtige Aufnahme, wo ſeit Bayle (1647—1706) der religiöſe Skeptizismus verbreitet war, nach welchem der Menſch die auf Religion bezüglichen Wahrheiten nicht durch die Vernunft, ſondern nur durch den Glauben erkennen könne. Die widerſtreitenden Lehren des religiöſen Naturalismus und des religiöſen Skeptizismus führten in Frankreich allmählich zur Leugnung aller Religion und zum vollendeten Materialismus, wie er ſich in den Schriften von de la Mettrie (geb. 1709) und de Holbach (geb. 1729) in ſeiner ganzen Nacktheit zeigt. Im 19. Jahrhundert iſt Feuerbach (geb. 1804) der Hauptträger der materialiſtiſchen Ideen in Deutſchland; ihm folgten Vogt, Moleſchott, Büchner, Strauß, Häckel, während in England Darwin und die Darwiniſten dem Materialismus und Atheismus Verbreitung verſchafften. Wie immer, ſo ſind auch heute die Gottesleugner meiſtens Materialiſten.

Zweiter Abſchnitt.

Die Gottesbeweiſe[1].

Man pflegt drei Gruppen von Gottesbeweiſen zu unterſcheiden: metaphyſiſche, phyſiſche und moraliſche.

Metaphyſiſch nennt man jene Gottesbeweiſe, deren Beweisgrund, wenn auch in der materiellen Welt enthalten, doch an und für ſich vom Materiellen abſieht und inſofern immateriell oder metaphyſiſch iſt. Dahin gehören die Beweiſe, in welchen aus der Abhängigkeit, Veränderlichkeit,

[1] Von den Gottesbeweiſen handeln u. a. v. Hammerſtein, Gottesbeweiſe; Geyſer, Das philoſophiſche Gottesproblem; Reinhold, Die Welt als Führerin zur Gottheit.

Möglichkeit und Einheit der Welt auf das Dasein Gottes geschlossen wird. Die physischen Gottesbeweise entnehmen ihren Beweisgrund dem, was der materiellen Welt als solcher eigen ist, z. B. aus der mechanischen Bewegung, dem organischen Leben, dem sinnfälligen Wunder. Die moralischen Gottesbeweise beruhen auf Gründen, welche sich nur in dem der sittlichen Ordnung unterworfenen Menschen vorfinden: wie der Glückseligkeitstrieb, das Pflichtgefühl, die übereinstimmende Überzeugung der Menschheit. — Die hauptsächlichsten dieser Beweise werden wir in folgender Ordnung vorführen:

1. Der kosmologische Beweis (*κόσμος* = die Welt) hat als Grundlage das Dasein bedingter und hervorgebrachter Naturwesen.

2. Der kinesiologische Beweis (*κίνησις* = Bewegung) geht aus von der Bewegung oder Veränderung in der Welt.

3. Der ideologische Beweis (*ἰδέα* = Idee) schließt von der alles Sein und Denken beherrschenden Wahrheit auf das Dasein Gottes als der in sich subsistierenden Urwahrheit.

4. Der henologische Beweis (*ἕν* = eins) folgert aus der Übereinstimmung aller Dinge im Sein die Existenz Gottes als des unendlich vollkommenen Wesens.

5. Der teleologische Beweis (*τέλος* = Zweck) gelangt von der tatsächlichen Weltordnung zum Dasein Gottes als des höchst weisen Ordners der Welt.

6. Der deontologische Beweis (*δέον* = verpflichtend) schließt auf das Dasein Gottes aus dem alle Menschen moralisch nötigenden Pflichtgefühl.

7. Der eudämonologische Beweis (*εὐδαίμων* = glücklich) folgert das Dasein Gottes, des unendlich vollkommenen Wesens, aus dem Glückseligkeitstrieb des Menschen.

8. Der ethnologische Beweis (*ἔθνος* = das Volk) gelangt, vom Gottesglauben der Menschheit ausgehend, zum Dasein Gottes als eines übermenschlichen Wesens, dem höchste Verehrung gebührt.

Alle diese Beweise, denen sich noch andere hinzufügen ließen, offenbaren uns das Dasein Gottes, aber jeder derselben zeigt Gott gleichsam von einer neuen Seite und in einem neuen Licht, indem dieser die eine, jener eine andere Vollkommenheit unmittelbar hervortreten läßt. So erhalten wir, obschon es sich vorläufig nur fragt, ob Gott existiert, durch die Gesamtheit der Gottesbeweise einen hohen Begriff von der alles Endliche überragenden Größe und Vollkommenheit des göttlichen Wesens. — Zugleich wird durch die Verschiedenartigkeit der Gottesbeweise der Verschiedenheit der Menschen Rechnung getragen; nicht alle Menschen sind ja für jeden Beweis gleich empfänglich. Mögen einige unserer Beweise, weil sie abstrakte Deduk-

tionen enthalten, bei manchen kein volles Verständnis finden und daher auch keine feste Überzeugung hervorrufen können, so werden doch der kosmologische, der teleologische, der ethnologische und selbst der ideologische Gottesbeweis auch beim schlichten, gesunden Menschenverstand, wenn er nur nicht durch Vorurteile getrübt ist, ihre überzeugende Wirkung nicht verfehlen.

Bevor wir zu den einzelnen Gottesbeweisen übergehen, müssen wir uns vergegenwärtigen, welche Anforderungen an dieselben gestellt werden können. Mit dem Worte Gott bezeichnen wir das höchste Wesen, von welchem das Weltall abhängt und dem wir Verehrung schulden; also ein von der Welt verschiedenes, durch Verstand und Willen wirkendes und daher persönliches Wesen. Es kann jedoch nicht verlangt werden, daß jeder Beweis die bezeichneten Attribute gleich unmittelbar hervorhebe; es genügt schon, daß wir durch unsere Beweisführung zu einem Attribute gelangen, aus dem die übrigen für den Begriff Gottes wesentlichen Attribute unmittelbar oder mittelbar sich ergeben. Noch weniger kann man verlangen, daß durch die Beweise für das Dasein Gottes sogleich die Unendlichkeit seiner Wesenheit hervorgehoben werde. Dagegen ist unbedingt erfordert, daß sich aus den erwiesenen Attributen der Begriff Gottes, als des absolut höchsten und unendlich vollkommenen Wesens, durch weiteres Nachforschen gewinnen lasse. Ob dieses Wesen nicht nur das relativ, sondern auch das absolut höchste oder unendliche sei, bleibt der weiteren Entwicklung des ersten Begriffes vorbehalten. Auch bei anderen Untersuchungen fragen wir ja zuerst nach dem Dasein des Gegenstandes, der unserem noch mangelhaften Begriffe entspricht; erst wenn sein Dasein bewiesen ist, suchen wir eine genauere Kenntnis desselben zu gewinnen [1].

Erstes Kapitel.

Der kosmologische Gottesbeweis.

Das Dasein Gottes als des unbedingt notwendigen Wesens und der letzten, durch sich selbst existierenden Ursache wird bewiesen aus der Existenz bedingter und hervorgebrachter Wesen.

Unbedingt notwendig oder unbedingt notwendig existierend nennen wir jenes Wesen, dessen Existenz mit seiner Wesenheit selbst verbunden ist

[1] Bei den Gottesbeweisen findet das Kausalitätsprinzip eine häufige Anwendung. Man pflegt deshalb den Beweisen für das Dasein Gottes eine Erklärung und Begründung des genannten Prinzips vorauszuschicken. Da wir jedoch in der Ontologie (I 409—417) die Realität des Kausalitätsbegriffes und den analytischen Charakter des Kausalitätsprinzips bewiesen und die gegen letzteres erhobenen Schwierigkeiten beantwortet haben, glauben wir uns an dieser Stelle mit dem Hinweis auf das früher Gesagte begnügen zu können.

und folglich nicht erst auf eine Bedingung hin eintritt; bedingt oder zufällig existierend sind jene Wesen, deren Existenz von irgend einer äußeren Bedingung oder Ursache abhängt. Da wir nicht durch unmittelbare Anschauung, sondern nur durch Zurückführung der bedingten Wesen auf ihren letzten Grund zur Kenntnis und zum Begriffe des notwendigen Wesens gelangen, so begreift es sich, daß wir diese Notwendigkeit nicht in sich selbst und mit den ihr eigenen inneren Merkmalen zu erkennen und näher zu bestimmen vermögen.

Durch sich selbst existierend nennen wir jenes Wesen, das nicht von einem andern hervorgebracht worden, sondern seine Existenz in sich selbst hat. Seine Existenz in sich selbst oder durch sich selbst haben, heißt jedoch nicht etwa durch sich selbst hervorgebracht sein. Unmöglich kann ein Wesen sich selbst hervorbringen; denn um bei seiner Verwirklichung tätig zu sein, müßte es schon existieren. Dagegen sagt man ganz richtig, das durch sich existierende Wesen habe den Grund seiner Existenz in sich selbst, weil in ihm das liegt, weshalb es vielmehr ist als nicht ist. Man kann aber nicht sagen, es trage die Ursache seiner Existenz in sich selbst; denn die Ursache (causa) bezieht sich auf etwas von der Existenz Verschiedenes. Deshalb wird Gott wohl die Ursache der Welt, aber nicht die Ursache seiner selbst genannt. Ebensowenig sagen wir mit Schelling, Gott sei aus einem Grunde entstanden. Denn wenn Gott, was doch in seinem Begriffe liegt, das erste, höchste und unveränderliche Wesen ist, so kann er kein anderes vor sich oder über sich haben und kann sich nicht aus einem andern entwickeln.

Erster Teil: Aus der Existenz bedingter Wesen ergibt sich das Dasein Gottes als des unbedingt notwendigen Wesens.

Beweis. — 1. Die Dinge dieser Welt sind in ihrem Dasein abhängig und bedingt. Es ist nicht absolut notwendig, daß dieser oder jener Mensch, dieser Baum, dieses Tier existiere; es gab eine Zeit, wo sie nicht waren, und bald werden sie aufhören zu sein. Vielleicht entgegnet man, sie seien mit Notwendigkeit aus anderen hervorgegangen. Aber diese anderen existierten nicht notwendig; denn es gab eine Zeit, wo auch sie nicht existierten. Wenn man nun auch immer weiter zurückgehen und die Bedingung der Existenz des einen immer wieder aus einem andern erklären wollte, so bleibt doch wahr, daß es in der Welt bedingte, kontingente Wesen gibt, und wir schließen daraus, daß ein notwendig existierendes Wesen anzuerkennen ist. Es kann nämlich unmöglich alles, was existiert, bedingt oder kontingent sein. Denn da ein bedingtes Wesen seinem Begriffe nach die Bestimmung zum Dasein nicht in sich trägt, so muß es dieselbe

von außen her empfangen. Dies gilt nicht nur von jedem einzelnen bedingt existierenden Wesen, sondern auch von der Gesamtheit derselben: wie jedes einzelne, so müssen auch alle zusammen von außen her, mithin durch etwas außer der Gesamtheit der bedingten Wesen Befindliches zur Existenz bestimmt werden. Jenes Etwas aber, das außer der Gesamtheit der bedingten Wesen steht und diese zum Dasein bestimmt, ist eben das unbedingte oder notwendig existierende Wesen. Ein Wesen ist es, weil nur ein solches andere Wesen zur Existenz bestimmen kann; ein unbedingt notwendiges, weil es außer der Gesamtheit der bedingten, nicht notwendigen Wesen steht.

2. Wäre alles bedingt und nichts notwendig, so könnte überhaupt kein Wesen zur Existenz gelangen. Denn bedingt ist dasjenige, was die Bedingung der Existenz nicht in sich selbst, sondern außer sich hat. Wäre nun alles, d. h. die Gesamtheit der Wesen, bedingt, so könnte die Bedingung der Existenz, eben weil sie nicht in den bedingten Wesen selbst liegt, niemals eintreten. Sie ist aber eingetreten, da tatsächlich vieles existiert. Folglich ist nicht alles bedingt, sondern außer dem Bedingten gibt es ein unbedingtes, notwendig existierendes Wesen.

3. Das Abhängigkeitsverhältnis, in welchem alles bedingt Existierende zu dem seine Existenz Bedingenden steht, läßt sich durch eine Reihe hypothetischer Urteile darstellen:

A existiert, wenn B existiert;
B existiert, wenn C existiert usw.

Aus einer Reihe hypothetischer Urteile, mag sie auch noch so lang sein, kann immer nur ein hypothetischer Schlußsatz gefolgert werden. Aus obigen Sätzen läßt sich nur folgern: Wenn B existiert, existiert A. Nur wenn zum hypothetischen Urteile ein kategorisches hinzutritt, welches die Bedingung bejaht, kann das Bedingte bejaht werden; nur wenn es wahr ist, daß B existiert, ist es wahr, daß A existiert.

Wenn ich also niemals kategorisch sagen kann: es existiert ein unbedingtes Wesen, so kann ich auch niemals kategorisch sagen: Es existieren bedingte Wesen. Gibt es kein unbedingt existierendes Wesen, so fehlt der ontologische Grund für die ganze Reihe bedingt existierender Wesen, selbst wenn diese Reihe unendlich wäre. Nun ist es aber zweifellos, daß es Wesen gibt, die bedingt, d. h. in ihrer Existenz von anderen abhängig sind. Folglich gibt es ein unbedingtes, absolut notwendiges Wesen[1].

[1] Vgl. Gutberlet, Theodicee[2] 16.

Einige bestreiten den Schluß von den endlichen Wesen auf Gott aus dem Grunde, weil aus dem Zufälligen nicht das Notwendige gefolgert werden könne.

Antwort: Hier findet eine zweifache Verwechslung statt. Zunächst werden die endlichen Dinge selbst mit ihrer Beziehung zur Ursache verwechselt: die Existenz der Dinge ist zufällig, aber wenn sie einmal existieren, so ist ihre Abhängigkeit von der Ursache notwendig. — Sodann wird die in den Vordersätzen auszudrückende notwendige Wahrheit mit notwendig existierenden Wesen verwechselt. Unser Schluß ist daher folgender: Zufällige Wesen können nicht existieren ohne eine letzte Ursache, ein absolut notwendiges Wesen. Es existieren aber zufällige Wesen. Folglich existiert eine letzte Ursache, ein absolut notwendiges Wesen. Der erste Vordersatz spricht eine absolut notwendige Wahrheit aus; der zweite eine bedingt notwendige, deren Bedingung aber erfüllt worden ist. Die im Schlußsatze enthaltene Folgerung auf ein absolut notwendiges Wesen ist eine bedingt notwendige, während die Existenz des Wesens selbst eine absolut notwendige ist.

Zweiter Teil: Aus der Existenz hervorgebrachter Wesen ergibt sich das Dasein Gottes als der letzten, durch sich selbst existierenden Ursache.

Im ersten Teile unseres Satzes schlossen wir vom Dasein eines Bedingten oder Nichtnotwendigen auf das Dasein eines Unbedingten oder Notwendigen, weil nur in diesem die für die tatsächliche Existenz des Nichtnotwendigen erforderliche Bedingung zu finden ist; auf die Art der Bedingung gingen wir nicht näher ein. Im zweiten Teile fassen wir das Bedingte als ein Hervorgebrachtes und gelangen dadurch zur Auffassung des Unbedingten als der letzten Ursache des Bedingten.

Erster Beweis. — Die mannigfaltigen Wesen, welche vor unseren Augen entstehen, erweisen sich als Wirkungen anderer Wesen, und oft können wir lange Reihen solcher als Wirkung und Ursache verketteter Wesen durch die Jahrhunderte hindurch verfolgen. Das ganze sichtbare Weltall gibt sich schon durch seinen Wechsel als etwas Hervorgebrachtes, als eine Wirkung kund. Dasselbe gilt von der ebenfalls manchem Wechsel unterliegenden menschlichen Seele. Alle diese Wirkungen setzen aber ein höchstes, durch sich selbst existierendes Wesen als ihre letzte Ursache voraus; und dieses Wesen nennen wir Gott.

Eine Ursache setzen sie voraus, weil sie nicht durch sich selbst existieren, sondern Wirkungen sind, jede Wirkung aber eine Ursache fordert. Sie setzen aber auch eine letzte, nicht hervorgebrachte Ursache voraus. Die nächsten Ursachen jener Wirkungen, die wir ins Dasein treten sehen, werden allerdings ebenfalls Wirkungen, mithin von anderen Ursachen hervorgebracht sein. Wenn wir aber die Reihe der Wirkungen und ihre Ursachen nach rückwärts verfolgen, so kommen wir notwendig zu einer letzten Ursache, über die hinaus es keine andere Ursache mehr gibt, zu

einem Wesen, das zwar Ursache, aber nicht Wirkung ist. Dies bewahrheitet sich, gleichviel ob man eine endliche oder eine unendliche Reihe von Wirkungen und Ursachen annimmt.

Ist die Reihe endlich, so kann sie es offenbar nur dadurch sein, daß es eine letzte nicht verursachte und durch sich selbst existierende Ursache gibt, welcher die ganze Reihe von Ursachen und Wirkungen ihr Dasein verdankt; denn wo es in der Reihe der Ursachen ein Ende gibt, da muß es auch eine letzte Ursache geben. Letzte Ursache ist aber nur die, welche selbst nicht verursacht ist, sondern den Grund ihrer Existenz in sich selbst hat.

Die Atheisten ziehen indes gewöhnlich vor, eine unendliche Reihe von Wirkungen und Ursachen anzunehmen, in der Meinung, dadurch den Beweis der Existenz einer nicht hervorgebrachten, durch sich existierenden Ursache unmöglich zu machen. Doch sie täuschen sich. Denn ganz abgesehen davon, daß eine unendliche Reihe voneinander abhängiger Ursachen unmöglich ist, wie wir später zeigen werden, führt auch die unendliche Reihe voneinander abhängigen Ursachen mit logischer Notwendigkeit zu einer durch sich selbst existierenden Ursache hin. Denn die ganze unendliche Reihe hervorgebrachter Wesen läßt sich, weil sie immer etwas Hervorgebrachtes ist, als eine Wirkung zusammenfassen, wie ja auch alle Menschen, mögen ihrer endlich oder unendlich viele existieren, die eine gewordene Menschheit bilden. Diese Wirkung kann aber nur auf einer Ursache beruhen, die nicht wieder Wirkung ist, sondern durch sich selbst existiert. Denn jedes einzelne Hervorgebrachte bildet einen Teil jener einen Wirkung, als welche wir die ganze Reihe der hervorgebrachten Wesen bezeichneten. Ist nun vor dem Komplex aller Wirkungen ein anderes Wesen als deren Ursache anzuerkennen, so kann dieses nur ein nicht hervorgebrachtes, d. h. ein durch sich selbst existierendes Wesen sein; dieses Wesen aber nennen wir Gott[1].

Zweiter Beweis. — Im folgenden möchten wir nur den Nachweis erbringen, daß auch unter Voraussetzung einer unendlichen Reihe voneinander abhängigen Ursachen eine durch sich existierende Ursache derselben logisch notwendig ist. — Es gibt allerdings Bestimmungen, die nur den Teilen eines Ganzen einzeln genommen, nicht aber dem Ganzen zukommen, und andere, die nur dem Ganzen, nicht den einzelnen Teilen beigelegt werden können. Es sind dies jene Bestimmungen, die den Teilen als Teilen und dem Ganzen als Ganzen eigen sind. Neben den den Teilen als solchen eigenen Bestimmungen, die, wie gesagt, dem Ganzen nicht zukommen, gibt es aber auch andere, die den einzelnen Teilen eines

[1] Vgl. I² 417.

Ganzen wesentlich sind, und zum Begriffe derselben gehören. Diese Bestimmungen sind dem Ganzen nicht weniger wesentlich als den Teilen. Wenn z. B. 100000 Eichen nebeneinander stehen und ein Ganzes, einen Wald bilden, so bleiben die einzelnen Bäume auch als Teile des ganzen Waldkomplexes immer Eichen, und der ganze Wald ist wesentlich ein Eichenwald. Oder sollen etwa jene Eichen dadurch, daß sie zusammen einen Wald bilden, zu einem Buchen- oder Tannenwalde geworden sein? Was den einzelnen Bäumen wesentlich ist und zu ihrem Begriffe gehört, das bleibt ihnen auch als Teilen des Ganzen, und deshalb ist ein aus Eichen zusammengesetzter Wald immer und überall ein Eichenwald. An dieser Wahrheit wird nichts geändert, wenn etwa nicht nur 100000, sondern unendlich viele Eichen zusammen einen unendlich großen Wald bildeten. Der Wald wäre auch dann ein Eichenwald und kein Buchenwald.

Ähnliches gilt von jeder beliebigen Anzahl von Ursachen, deren eine von der andern hervorgebracht ist. So bilden z. B. viele voneinander abstammende Menschen ein Ganzes, eine Reihe, und wie es jedem einzelnen Gliede dieser Reihe wesentlich ist, Mensch zu sein, so bleiben sie auch als Glieder einer Kausalreihe Menschen und stellen in ihrer Gesamtheit eine Reihe von Menschen dar, gleichviel ob die Reihe endlich oder unendlich viele Glieder hat. Wie es nun dem einzelnen Menschen wesentlich ist, Mensch zu sein, so gehört es zum innersten Wesen und zum Begriffe einer jeden hervorgebrachten Ursache, daß sie eben hervorgebracht oder verursacht ist. Diese Bestimmung haftet ihr auch als dem Gliede einer ganzen Reihe hervorgebrachter Ursachen an, mag die Reihe endlich oder unendlich sein; und deshalb ist auch das Ganze, mithin selbst eine unendliche Reihe hervorgebrachter Ursachen, ein hervorgebrachtes Ganzes. Dieses Ganze kann sich aber nicht selbst hervorgebracht haben, sondern muß notwendig von einem andern hervorgebracht sein; es muß eine Ursache haben. Die Ursache des ganzen Hervorgebrachten kann, weil außerhalb der Totalität des Hervorgebrachten, selbst nicht wieder hervorgebracht, muß also ein durch sich selbst existierendes Wesen sein. Folglich gibt es auch unter Voraussetzung einer unendlichen Reihe voneinander abhängiger Ursachen eine durch sich selbst existierende Ursache, und diese nennen wir Gott.

Kaum der Beachtung wert ist die Einwendung, die unendliche Reihe abhängiger Ursachen könne von einem ihrer Teile hervorgebracht sein, und deshalb könne man nicht auf eine unabhängige, durch sich selbst existierende Ursache schließen. — Ebensowenig, wie die ganze Reihe sich selbst, kann ein Teil derselben der ganzen Reihe das Dasein geben. Denn da der Teil im Ganzen eingeschlossen ist, müßte er mit der ganzen Reihe sich selbst das Dasein geben.

Fast noch widersinniger ist die von manchen Atheisten vorgebrachte Idee eines ewigen Kreislaufes, der darin bestehen soll, daß die einzelnen Glieder der

unendlichen Reihe hervorgebrachter Wesen sich in der Weise hervorgebracht hätten, daß die zuletzt hervorgebrachte der vorletzten, die vorletzte der drittletzten ꝛc., und schließlich die *erste der letzten das Dasein* verdanke. — Abgesehen davon, daß man bei einer unendlichen Reihe von einem ersten und letzten nicht reden darf, ohne den Begriff der unendlichen Reihe aufzuheben, müßte ja die der Zeit nach letzte Wirkung sich betätigen und zur Ursache werden, bevor sie noch existierte, ja bevor noch diejenigen existierten, von denen sie direkt und indirekt ihr Dasein erhalten soll. Wenn das möglich ist, dann kann ja auch der Urenkel der Vater seines Urgroßvaters sein!

Dritter Beweis. — Die letzte Ursache aller wahrnehmbaren Erscheinungen liegt entweder in der Welt oder außer ihr. *In* der Welt liegt sie nicht, weil ein die letzte Ursache von allem einschließendes und folglich von jeder andern Ursache unabhängiges Wesen durch sich selbst existiert und folglich notwendig und unveränderlich ist. — Es würde wenig nützen, wollte man zwischen Zuständen oder Erscheinungen und dem, woran die Erscheinungen stattfinden, unterscheiden und letzteres, als das Bleibende, für notwendig und durch sich selbst existierend erklären. Denn dieses Bleibende, was von einigen als der Stoff, von anderen unbestimmter als das Ding an sich bezeichnet wird, unterliegt eben dadurch, daß es in verschiedene Zustände versetzt wird, der Veränderung und kann deshalb nicht als das Notwendige und durch sich Existierende angesehen werden. Dasselbe gilt von den vielfachen Kombinationen dienenden Naturkräften. Die letzte Ursache aller Zustände und Erscheinungen liegt daher *außerhalb* des gesamten veränderlichen Weltalls; sie ist das durch sich selbst bestehende Wesen.

Folgerung. — Im ersten Teile unseres Satzes schlossen wir aus der Existenz bedingt notwendiger Wesen auf das Dasein eines unbedingt Notwendigen, im zweiten aus der Existenz hervorgebrachter Wesen auf das Dasein eines durch sich Existierenden. Es fragt sich nun, ob das unbedingt Notwendige und das durch sich Existierende identisch seien und folglich das unbedingt Notwendige durch sich existiere? Daß dies *tatsächlich* der Fall ist, läßt sich also zeigen. Die Bedingung, von welcher die Existenz der bedingt notwendigen Wesen abhängt, ist tatsächlich die, daß sie von einem durch sich Existierenden hervorgebracht werden. Die Erfüllung der Bedingung, an welche die Existenz der bedingt notwendigen Wesen geknüpft ist, und die Hervorbringung ebendieser Wesen sind demnach ein und dasselbe. Folglich ist es auch ein und dasselbe Wesen, von welchem die Existenz der bedingt notwendigen Wesen abhängt, und durch das sie hervorgebracht werden. Mit anderen Worten, das unbedingt Notwendige und das durch sich Existierende sind ein und dasselbe Wesen.

Es läßt sich aber auch a priori, *durch Vergleichung der Begriffe* dartun, daß das, was unbedingt notwendig ist, durch sich selbst

Ganzen *wesentlich* sind, und zum *Begriffe* derselben gehören. Diese Bestimmungen sind dem Ganzen nicht weniger wesentlich als den Teilen. Wenn z. B. 100000 Eichen nebeneinander stehen und ein Ganzes, einen Wald bilden, so bleiben die einzelnen Bäume auch als Teile des ganzen Waldkomplexes immer Eichen, und der ganze Wald ist wesentlich ein Eichenwald. Oder sollen etwa jene Eichen dadurch, daß sie zusammen einen Wald bilden, zu einem Buchen- oder Tannenwalde geworden sein? Was den einzelnen Bäumen wesentlich ist und zu ihrem Begriffe gehört, das bleibt ihnen auch als Teilen des Ganzen, und deshalb ist ein aus Eichen zusammengesetzter Wald immer und überall ein Eichenwald. An dieser Wahrheit wird nichts geändert, wenn etwa nicht nur 100000, sondern unendlich viele Eichen zusammen einen unendlich großen Wald bildeten. Der Wald wäre auch dann ein Eichenwald und kein Buchenwald.

Ähnliches gilt von jeder beliebigen Anzahl von *Ursachen*, deren eine von der andern hervorgebracht ist. So bilden z. B. viele voneinander abstammende Menschen ein Ganzes, eine Reihe, und wie es jedem einzelnen Gliede dieser Reihe wesentlich ist, Mensch zu sein, so bleiben sie auch als Glieder einer Kausalreihe Menschen und stellen in ihrer Gesamtheit eine Reihe von *Menschen* dar, gleichviel ob die Reihe endlich oder unendlich viele Glieder hat. Wie es nun dem einzelnen Menschen wesentlich ist, Mensch zu sein, so gehört es zum innersten Wesen und zum Begriffe einer jeden hervorgebrachten Ursache, daß sie eben *hervorgebracht* oder *verursacht* ist. Diese Bestimmung haftet ihr auch als dem Gliede einer ganzen Reihe hervorgebrachter Ursachen an, mag die Reihe endlich oder unendlich sein; und deshalb ist auch das Ganze, mithin selbst eine *unendliche* Reihe hervorgebrachter Ursachen, ein *hervorgebrachtes Ganzes*. Dieses Ganze kann sich aber nicht selbst hervorgebracht haben, sondern muß notwendig von einem andern hervorgebracht sein; es muß eine Ursache haben. Die Ursache des *ganzen Hervorgebrachten* kann, weil außerhalb der Totalität des Hervorgebrachten, selbst nicht wieder hervorgebracht, muß also ein *durch sich selbst existierendes Wesen* sein. Folglich gibt es auch unter Voraussetzung einer unendlichen Reihe voneinander abhängiger Ursachen eine durch sich selbst existierende Ursache, und diese nennen wir Gott.

Kaum der Beachtung wert ist die Einwendung, die unendliche Reihe abhängiger Ursachen könne von *einem ihrer Teile* hervorgebracht sein, und deshalb könne man nicht auf eine unabhängige, durch sich selbst existierende Ursache schließen. — Ebensowenig, wie die ganze Reihe sich selbst, kann ein Teil derselben der ganzen Reihe das Dasein geben. Denn da der Teil im Ganzen eingeschlossen ist, müßte er mit der ganzen Reihe sich selbst das Dasein geben.

Fast noch widersinniger ist die von manchen Atheisten vorgebrachte Idee eines *ewigen Kreislaufes*, der darin bestehen soll, daß die einzelnen Glieder der

unendlichen Reihe hervorgebrachter Wesen sich in der Weise hervorgebracht hätten, daß die zuletzt hervorgebrachte der vorletzten, die vorletzte der drittletzten ꝛc., und schließlich die erste der letzten das Dasein verdanke. — Abgesehen davon, daß man bei einer unendlichen Reihe von einem ersten und letzten nicht reden darf, ohne den Begriff der unendlichen Reihe aufzuheben, müßte ja die der Zeit nach letzte Wirkung sich betätigen und zur Ursache werden, bevor sie noch existierte, ja bevor noch diejenigen existierten, von denen sie direkt und indirekt ihr Dasein erhalten soll. Wenn das möglich ist, dann kann ja auch der Urenkel der Vater seines Urgroßvaters sein!

Dritter Beweis. — Die letzte Ursache aller wahrnehmbaren Erscheinungen liegt entweder in der Welt oder außer ihr. In der Welt liegt sie nicht, weil ein die letzte Ursache von allem einschließendes und folglich von jeder andern Ursache unabhängiges Wesen durch sich selbst existiert und folglich notwendig und unveränderlich ist. — Es würde wenig nützen, wollte man zwischen Zuständen oder Erscheinungen und dem, woran die Erscheinungen stattfinden, unterscheiden und letzteres, als das Bleibende, für notwendig und durch sich selbst existierend erklären. Denn dieses Bleibende, was von einigen als der Stoff, von anderen unbestimmter als das Ding an sich bezeichnet wird, unterliegt eben dadurch, daß es in verschiedene Zustände versetzt wird, der Veränderung und kann deshalb nicht als das Notwendige und durch sich Existierende angesehen werden. Dasselbe gilt von den vielfachen Kombinationen dienenden Naturkräften. Die letzte Ursache aller Zustände und Erscheinungen liegt daher außerhalb des gesamten veränderlichen Weltalls; sie ist das durch sich selbst bestehende Wesen.

Folgerung. — Im ersten Teile unseres Satzes schlossen wir aus der Existenz bedingt notwendiger Wesen auf das Dasein eines unbedingt Notwendigen, im zweiten aus der Existenz hervorgebrachter Wesen auf das Dasein eines durch sich Existierenden. Es fragt sich nun, ob das unbedingt Notwendige und das durch sich Existierende identisch seien und folglich das unbedingt Notwendige durch sich existiere? Daß dies tatsächlich der Fall ist, läßt sich also zeigen. Die Bedingung, von welcher die Existenz der bedingt notwendigen Wesen abhängt, ist tatsächlich die, daß sie von einem durch sich Existierenden hervorgebracht werden. Die Erfüllung der Bedingung, an welche die Existenz der bedingt notwendigen Wesen geknüpft ist, und die Hervorbringung ebendieser Wesen sind demnach ein und dasselbe. Folglich ist es auch ein und dasselbe Wesen, von welchem die Existenz der bedingt notwendigen Wesen abhängt, und durch das sie hervorgebracht werden. Mit anderen Worten, das unbedingt Notwendige und das durch sich Existierende sind ein und dasselbe Wesen.

Es läßt sich aber auch a priori, durch Vergleichung der Begriffe dartun, daß das, was unbedingt notwendig ist, durch sich selbst

Ganzen *wesentlich* sind, und zum *Begriffe* derselben gehören. Diese Bestimmungen sind dem Ganzen nicht weniger wesentlich als den Teilen. Wenn z. B. 100000 Eichen nebeneinander stehen und ein Ganzes, einen Wald bilden, so bleiben die einzelnen Bäume auch als Teile des ganzen Waldkomplexes immer Eichen, und der ganze Wald ist wesentlich ein Eichenwald. Oder sollen etwa jene Eichen dadurch, daß sie zusammen einen Wald bilden, zu einem Buchen- oder Tannenwalde geworden sein? Was den einzelnen Bäumen wesentlich ist und zu ihrem Begriffe gehört, das bleibt ihnen auch als Teilen des Ganzen, und deshalb ist ein aus Eichen zusammengesetzter Wald immer und überall ein Eichenwald. An dieser Wahrheit wird nichts geändert, wenn etwa nicht nur 100000, sondern unendlich viele Eichen zusammen einen unendlich großen Wald bildeten. Der Wald wäre auch dann ein Eichenwald und kein Buchenwald.

Ähnliches gilt von jeder beliebigen Anzahl von *Ursachen*, deren eine von der andern hervorgebracht ist. So bilden z. B. viele voneinander abstammende Menschen ein Ganzes, eine Reihe, und wie es jedem einzelnen Gliede dieser Reihe wesentlich ist, Mensch zu sein, so bleiben sie auch als Glieder einer Kausalreihe Menschen und stellen in ihrer Gesamtheit eine Reihe von *Menschen* dar, gleichviel ob die Reihe endlich oder unendlich viele Glieder hat. Wie es nun dem einzelnen Menschen wesentlich ist, Mensch zu sein, so gehört es zum innersten Wesen und zum Begriffe einer jeden hervorgebrachten Ursache, daß sie eben *hervorgebracht* oder *verursacht* ist. Diese Bestimmung haftet ihr auch als dem Gliede einer ganzen Reihe hervorgebrachter Ursachen an, mag die Reihe endlich oder unendlich sein; und deshalb ist auch das Ganze, mithin selbst eine *unendliche* Reihe hervorgebrachter Ursachen, ein *hervorgebrachtes Ganzes*. Dieses Ganze kann sich aber nicht selbst hervorgebracht haben, sondern muß notwendig von einem andern hervorgebracht sein; es muß eine Ursache haben. Die Ursache des *ganzen Hervorgebrachten* kann, weil außerhalb der Totalität des Hervorgebrachten, selbst nicht wieder hervorgebracht, muß also ein *durch sich selbst existierendes Wesen* sein. Folglich gibt es auch unter Voraussetzung einer unendlichen Reihe voneinander abhängiger Ursachen eine durch sich selbst existierende Ursache, und diese nennen wir Gott.

Kaum der Beachtung wert ist die Einwendung, die unendliche Reihe abhängiger Ursachen könne von *einem ihrer Teile* hervorgebracht sein, und deshalb könne man nicht auf eine unabhängige, durch sich selbst existierende Ursache schließen. — Ebensowenig, wie die ganze Reihe sich selbst, kann ein Teil derselben der ganzen Reihe das Dasein geben. Denn da der Teil im Ganzen eingeschlossen ist, müßte er mit der ganzen Reihe sich selbst das Dasein geben.

Fast noch widersinniger ist die von manchen Atheisten vorgebrachte Idee eines *ewigen Kreislaufes*, der darin bestehen soll, daß die einzelnen Glieder der

unendlichen Reihe hervorgebrachter Wesen sich in der Weise hervorgebracht hätten, daß die zuletzt hervorgebrachte der vorletzten, die vorletzte der drittletzten ꝛc., und schließlich die erste der letzten das Dasein verdanke. — Abgesehen davon, daß man bei einer unendlichen Reihe von einem ersten und letzten nicht reden darf, ohne den Begriff der unendlichen Reihe aufzuheben, müßte ja die der Zeit nach letzte Wirkung sich betätigen und zur Ursache werden, bevor sie noch existierte, ja bevor noch diejenigen existierten, von denen sie direkt und indirekt ihr Dasein erhalten soll. Wenn das möglich ist, dann kann ja auch der Urenkel der Vater seines Urgroßvaters sein!

Dritter Beweis. — Die letzte Ursache aller wahrnehmbaren Erscheinungen liegt entweder in der Welt oder außer ihr. In der Welt liegt sie nicht, weil ein die letzte Ursache von allem einschließendes und folglich von jeder andern Ursache unabhängiges Wesen durch sich selbst existiert und folglich notwendig und unveränderlich ist. — Es würde wenig nützen, wollte man zwischen Zuständen oder Erscheinungen und dem, woran die Erscheinungen stattfinden, unterscheiden und letzteres, als das Bleibende, für notwendig und durch sich selbst existierend erklären. Denn dieses Bleibende, was von einigen als der Stoff, von anderen unbestimmter als das Ding an sich bezeichnet wird, unterliegt eben dadurch, daß es in verschiedene Zustände versetzt wird, der Veränderung und kann deshalb nicht als das Notwendige und durch sich Existierende angesehen werden. Dasselbe gilt von den vielfachen Kombinationen dienenden Naturkräften. Die letzte Ursache aller Zustände und Erscheinungen liegt daher außerhalb des gesamten veränderlichen Weltalls; sie ist das durch sich selbst bestehende Wesen.

Folgerung. — Im ersten Teile unseres Satzes schlossen wir aus der Existenz bedingt notwendiger Wesen auf das Dasein eines unbedingt Notwendigen, im zweiten aus der Existenz hervorgebrachter Wesen auf das Dasein eines durch sich Existierenden. Es fragt sich nun, ob das unbedingt Notwendige und das durch sich Existierende identisch seien und folglich das unbedingt Notwendige durch sich existiere? Daß dies tatsächlich der Fall ist, läßt sich also zeigen. Die Bedingung, von welcher die Existenz der bedingt notwendigen Wesen abhängt, ist tatsächlich die, daß sie von einem durch sich Existierenden hervorgebracht werden. Die Erfüllung der Bedingung, an welche die Existenz der bedingt notwendigen Wesen geknüpft ist, und die Hervorbringung ebendieser Wesen sind demnach ein und dasselbe. Folglich ist es auch ein und dasselbe Wesen, von welchem die Existenz der bedingt notwendigen Wesen abhängt, und durch das sie hervorgebracht werden. Mit anderen Worten, das unbedingt Notwendige und das durch sich Existierende sind ein und dasselbe Wesen.

Es läßt sich aber auch a priori, durch Vergleichung der Begriffe dartun, daß das, was unbedingt notwendig ist, durch sich selbst

existiert. Ein unbedingt notwendig Existierendes ist nämlich ein solches, das den hinreichenden Grund seiner Existenz unabhängig von irgend welcher Bedingung und deshalb ausschließlich in seiner eigenen Wesenheit hat, mithin durch seine eigene Wesenheit existiert. Nun kann aber ein Wesen, das durch seine eigene Wesenheit existiert oder seine Existenz durch sich selbst hat, unmöglich durch ein anderes existieren. Folglich muß es *durch sich selbst* existieren.

Anmerkung. — 1. Im vorigen haben wir nur das Dasein Gottes als des *absolut notwendigen, durch sich selbst existierenden* Wesens dargetan. Man hat gegen diesen Beweis, der in der Scholastik allgemein gebräuchlich ist, bemerkt, daß er gegen die Atheisten nichts ausrichte. Auch die Materialisten, sagt man, die doch zu den Gottesleugnern zu rechnen sind, nehmen einen ewigen, unerschaffenen, durch sich existierenden Stoff an. Um das Dasein Gottes wirksam darzutun, müßte man die Existenz eines *persönlichen* Gottes beweisen.

Der Einwurf ist nicht neu. Die Scholastiker selbst haben ihn sich gemacht, und sie antworten darauf, indem sie zwei Fragen unterscheiden: *ob* Gott sei? und: *wie* Gott beschaffen sei? Diese Fragen lassen sich getrennt behandeln. Um den Gottesleugnern gegenüber das Dasein Gottes zu beweisen, genügt es, darzutun, daß in der Wirklichkeit ein Wesen existiert, in welchem sich ein *ausschließlich Gott zukommendes* Merkmal vorfindet. Dazu ist natürlich nicht jedes Merkmal geeignet. So würde es, wie Suarez bemerkt, nicht hinreichen, zu beweisen, daß es ein über alle anderen erhabenes Wesen, oder einen vollkommenen Geist, geben müsse, der den Kreislauf aller Gestirne lenkt. Das Merkmal muß derart sein, daß es den *Keim* für den Beweis eines persönlichen, unendlich vollkommenen, einzigen, kurz des *wahren* Gottes in sich birgt. Ein solches ist aber die *absolute Notwendigkeit* und die *Aseität*. Deshalb haben wir keine unnütze Arbeit geleistet, indem wir das Dasein eines absolut notwendigen, durch sich existierenden Wesens bewiesen.

Wenn die Materialisten die Existenz eines solchen Wesens auch zugeben (indem sie dem *Stoffe* Aseität und absolute Notwendigkeit beilegen), so war es doch notwendig, das Dasein desselben unabhängig von jeder gegnerischen Konzession zu beweisen. Denn *einmal* wollten wir nicht nur den Materialisten gegenüber, sondern für jedermann, insbesondere auch für uns selbst den Beweis für Gottes Dasein erbringen. Wir wollten uns von unserer Überzeugung vom Dasein Gottes, welche für das praktische Leben die wichtigsten Konsequenzen zieht, genaue Rechenschaft geben und die Gründe, auf denen sie beruht, zum lebendigen Bewußtsein bringen.

Sodann wäre es nicht angebracht, dem Zugeständnis, welches die Materialisten uns an dieser Stelle machen, großes Vertrauen entgegenzubringen. Es wäre vielmehr zu fürchten, daß die Gegner das Zugeständnis, welches sie jetzt so bereitwillig machen, später zurücknehmen würden, sobald wir aus dem Dasein eines durch sich existierenden notwendigen Wesens die logischen Konsequenzen ziehend, zu einem unendlich vollkommenen, geistigen, freien und einzigen Wesen gelangen, das mit dem „Gott" der Materialisten, dem Stoffe, unmöglich identisch sein kann. Wir würden dann später das hier Versäumte nachholen müssen. Was überhaupt von dem Zugeständnis der Materialisten zu halten ist, läßt sich auch daraus ersehen, daß gerade sie es sind, welche die Beweise für das Dasein eines durch sich selbst existierenden Wesens am meisten bekämpfen.

Übrigens haben wir, wenn wir früher Bewiesenes einschalten, schon jetzt viel mehr bewiesen, als unser Satz ausdrücklich behauptet, und der Gott, dessen notwendige und unabhängige Existenz wir bewiesen haben, ist von der unpersönlichen Stoffgottheit der Materialisten himmelweit verschieden. Zu den Wesen nämlich, welche entstehen und deshalb eine durch sich selbst existierende Ursache fordern, gehört auch der Mensch, der ein persönliches Wesen ist, und insbesondere die einfache, geistige, vernünftige, mit Freiheit begabte Menschenseele. Da nun die Ursache an Vollkommenheit ihrer Wirkung nicht nachstehen kann, so folgt, daß jenes durch sich existierende Wesen ein persönliches, vernünftiges, freies Wesen ist; damit ist der Standpunkt des Materialismus längst überwunden.

Daß die letzte Ursache der materiellen Wesen auch letzte Ursache der Menschenseele sei, läßt sich allerdings an dieser Stelle noch nicht zeigen; aber jedermann sieht, daß es reine Willkür wäre, eine besondere Ursache für das Entstehen der materiellen Dinge, eine besondere für das Entstehen der immateriellen Seele anzunehmen und eine Mehrzahl von absolut notwendigen und in ihrer Existenz unabhängigen Wesen aufzustellen. So wäre also nicht nur das Dasein eines persönlichen Gottes, sondern, soweit es hier verlangt werden kann, die Einzigkeit Gottes dargetan.

2. Zuweilen wird von solchen, welche die strenge Beweisbarkeit Gottes in Abrede stellen, behauptet, der Schluß von den zufälligen Dingen führe nur zu einer absoluten Ursache, welche ebensogut das absolute, der Welt immanente Grundwesen der Pantheisten sein könne und nicht notwendig als der persönliche, überweltliche Gott zu denken sei. Nur dann, sagen sie, wenn das Absolute der Pantheisten als etwas Widersinniges bewiesen werden könnte, dürfte der Beweis eines persönlichen Gottes als ein durchschlagender angesehen werden.

Dagegen bemerken wir zunächst, daß jene letzte Ursache aller zufälligen, veränderlichen und begrenzten Wesen, eben weil sie als eine absolut notwendige, unveränderliche, unendliche erkannt wird, sich als wesentlich verschieden von ihren Wirkungen und namentlich wegen ihrer unendlichen Vollkommenheit als ein persönliches Wesen erweist; abgesehen davon, daß der kosmologische Beweis durch andere Beweise, in denen die Persönlichkeit der letzten Ursache unmittelbar hervortritt, seine Ergänzung und letzte Vollendung erhält. Zudem gilt auch hier, was wir oben hervorhoben, daß die letzte Ursache des Menschen und der menschlichen Seele nur eine persönliche sein kann. — Sodann ist zu leugnen, daß das pantheistische Absolute denkbar sei oder nicht als undenkbar bewiesen werden könne. Wollte man sagen, bei einer solchen Beweisführung gehe man nicht mehr von der Erfahrung aus und verlasse somit den kosmologischen Beweis, so ist zu erwidern, daß wir zu unserem geistigen Erkennen überhaupt, eben weil es ein geistiges ist, nicht einzig auf die Erfahrung beschränkt sind, sondern vom Sinnfälligen beginnend uns zum Übersinnlichen erheben, daß folglich das unserem Geiste wesentliche Verfahren beim kosmologischen Beweise keineswegs ausgeschlossen ist [1].

Zweites Kapitel.

Einwendungen gegen den kosmologischen Gottesbeweis.

Für jeden, welcher frei von Vorurteilen an den kosmologischen Beweis herantritt, ist er klar und einfach und kann nicht verfehlen, eine feste Überzeugung vom Dasein Gottes hervorzurufen. Trotzdem oder vielleicht gerade deshalb ist er die Zielscheibe der modernen Gottesleugner, die seine Klarheit durch allerhand grundlose Bedenken und längst widerlegte Behauptungen zu verdunkeln suchen. Alle gegen denselben erhobenen Einwürfe beziehen sich entweder auf den Ausgangspunkt oder auf die Weise des Schließens oder auf den Zielpunkt. Hier dürfte es sich indes empfehlen, die einzelnen Gegner unseres Beweises namhaft zu machen und ihre Einwürfe zu widerlegen.

1. Kant. Bevor Kant, vom Humeschen Skeptizismus angesteckt, alles, was die menschliche Vernunft mit Evidenz erkennt, für Illusion und Sophistikation erklärte, hielt er an der Möglichkeit eines Gottesbeweises fest, wie seine Schrift „Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes" (1763) bekundet. Nachdem er sich auf seinen idealistischen Standpunkt zurückgezogen, leugnete er jede Möglichkeit eines Gottesbeweises und betrachtete Gott nur mehr als eine unserer Ver-

[1] Vgl. S. Thomas, C. gent. l. 5, c. 12.

nunft angeborene „Idee", deren objektive Gültigkeit wir nicht zu erkennen vermöchten. Immerhin gab er zu, daß den einzelnen Menschen die Überzeugung vom Dasein Gottes innewohne, und deshalb nennt er das Dasein Gottes ein „Postulat der praktischen Vernunft". Was insbesondere den kosmologischen Gottesbeweis betrifft, so findet Kant, daß in demselben „ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen" verborgen sei [1].

„Erste Anmaßung." Durch den kosmologischen Beweis wird wohl das Dasein eines notwendigen, nicht aber eines unendlichen Wesens dargetan. Wollte man, um diese Lücke auszufüllen, aus der Notwendigkeit durch Analyse des Begriffes die unendliche Vollkommenheit ableiten, so würde man denselben Fehler begehen, welcher dem ontologischen Beweise vorgeworfen wird. Der Kern des kosmologischen Beweises liegt nämlich in folgendem: Ein unbedingt notwendiges Wesen ist unendlich vollkommen; dieser Satz läßt sich aber einfach umkehren: Ein unendlich vollkommenes Wesen ist unbedingt notwendig. Ein unbedingt notwendiges Wesen existiert in Wirklichkeit; folglich existiert auch ein unendlich vollkommenes Wesen. Der kosmologische Beweis stützt sich also auf den ontologischen; dieser ist unhaltbar; folglich auch jener.

Antwort: Um die Unwahrheit dieser Behauptung einzusehen, genügt es, uns den Gang des ontologischen und des kosmologischen Beweises kurz zu vergegenwärtigen. Der ontologische Beweis folgert aus dem bloßen Begriffe des unendlich vollkommenen Wesens das wirkliche Dasein ebendieses Wesens; im kosmologischen Beweise dagegen wird aus dem wirklichen Dasein bedingter Wesen auf das Dasein eines unbedingt notwendigen Wesens geschlossen. Nachdem man so a posteriori gefunden, daß ein notwendiges Wesen existiert, sucht man die Beschaffenheit desselben durch Analyse des Begriffes näher zu bestimmen: die Begriffe der absoluten Notwendigkeit und der unendlichen Vollkommenheit werden miteinander verglichen, und es stellt sich heraus, daß sie unzertrennlich sind, daß ein unbedingt notwendiges Wesen unendlich vollkommen und ein unendlich vollkommenes Wesen unbedingt notwendig ist. Auf diesen Grund hin wird dem schon als existierend bewiesenen unbedingt notwendigen Wesen unendliche Vollkommenheit zuerkannt. Es wird also nicht wie im ontologischen Beweise aus dem bloßen widerspruchslosen Inhalt des Begriffes auf die wirkliche Existenz des Inhalts geschlossen.

„Zweite Anmaßung." Auch in dem Schlusse von der Wirkung auf die Ursache, d. h. in der Anwendung des Kausalitätsprinzips,

[1] Kritik der reinen Vernunft. Elementarlehre 2. Tl, 4. Abt., 2. Buch, 3. Hauptst., 5. Abschn.

das allerdings im kosmologischen Gottesbeweise herangezogen wird, findet Kant nur eine „transcendentale Subreption", weil das Prinzip vom hinreichenden Grunde, das nur ein „regulatives Prinzip", eine subjektive Denkform sei, in ein „konstitutives" verwandelt werde, indem ihm eine objektive, von unserem Denken unabhängige Gültigkeit beigelegt werde.

Antwort: Auf diese Einwendung, welche nicht nur speziell gegen die Beweise für das Dasein Gottes, sondern überhaupt gegen die Wahrheit unseres Denkens gerichtet ist, haben wir in der Kritik und Ontologie eingehend geantwortet [1]; hier bedarf sie keiner besondern Erörterung mehr. — Nur sei noch bemerkt, daß es ein eigener Beleg für die Stichhaltigkeit des kosmologischen Gottesbeweises ist, wenn er nicht anders als durch Behauptungen bestritten werden kann, welche mehr oder weniger jede objektive Erkenntnis in Frage stellen. Haben die Beweise für das Dasein Gottes, weil sie das Gebiet der reinen Erfahrung überschreiten, keinen Anspruch auf objektive Gültigkeit, dann gilt genau dasselbe von den gegen sie gerichteten Einwendungen, die sich ebenfalls auf allgemeine Grundsätze stützen.

„Dritte Anmaßung." Kant findet „etwas überaus Merkwürdiges" darin, daß, obwohl man genötigt sei, auf ein notwendiges Wesen zu schließen, man sich doch niemals sein Dasein als schlechterdings notwendig vorstellen, und daß man das Zurückgehen zu den Bedingungen des Existierens niemals ohne ein notwendiges Wesen vollenden, niemals aber mit demselben anfangen könne. Die Ruhe, zu welcher der Verstand gelange, nachdem er das notwendige Wesen gefunden, sei reine Täuschung. Denn die Verneinung von Bedingungen könne unsern Begriff nicht vervollständigen, weil wir nur dann die Notwendigkeit erkennen, wenn wir sehen, daß die Bedingungen erfüllt seien.

Antwort: Dieses „überaus Merkwürdige" hat seinen Grund einfach darin, daß wir, wie oben gezeigt wurde, Gott nicht unmittelbar, nicht in sich selbst, sondern nur aus seinen Werken erkennen und folglich nur durch die von den endlichen Wesen entlehnten Begriffe in der früher oft angegebenen Weise denken. Erfaßten wir, wie die sinnfälligen Dinge durch Sinneserfahrung, so Gott durch unmittelbare Vernunfterfahrung, dann vermöchten wir auch eine eigentümliche Idee von der Notwendigkeit seiner Natur und seiner Existenz zu bilden. — Wenn Kant ferner meint, unser Verstand gebe sich einer „Täuschung" hin, indem er beim Begriffe des unbedingt notwendigen Wesens Halt mache, so ist er auch hier im Irrtum. Wenn wir auch die Notwendigkeit Gottes nicht in sich selbst und

[1] S. I² 203—210; 415—417.

mit den ihr eigenen inneren Merkmalen zu erkennen und näher zu bestimmen vermögen, so ist doch ihre Erkenntnis für uns von großem reellen Nutzen. Wird einmal bewiesen, daß ein System von Himmelskörpern durch irgend einen in sich nicht beobachteten Mittelpunkt angezogen wird, so sind wir, obschon er sich der unmittelbaren Wahrnehmung entzieht, dennoch, und gewiß mit Recht, von seinem Dasein überzeugt. Ähnlich verhält es sich bezüglich des unbedingt notwendigen Wesens, dessen Dasein mit der Existenz bedingter Wesen, die wir erkennen, in notwendigem Zusammenhange steht. Haben wir aber das Dasein des unbedingt notwendigen Wesens einmal erkannt, so bleibt uns, um es als persönliches, unendlich vollkommenes und einziges zu erkennen, nur noch übrig, daß wir seine Natur und die Art seiner Tätigkeit untersuchen.

„Vierte Anmaßung." — Schließlich wendet Kant gegen den kosmologischen Beweis noch ein, daß er die keineswegs bewiesene, ja nicht einmal beweisbare Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe voneinander abhängiger Ursachen voraussetze, die doch nichts empirisch Wahrnehmbares, sondern etwas Transcendentales sei.

Antwort: Die Behauptung, daß die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe unbeweisbar sei, brauchen wir nach dem Gesagten nicht zu widerlegen. Außerdem zeigt unser Beweis jedem, der ihn liest, daß er von der Möglichkeit und Unmöglichkeit einer solchen Reihe vollständig absieht. — Das wäre nun das „ganze Nest von dialektischen Anmaßungen", welche der kosmologische Gottesbeweis verborgen hält!

Dieselben Anklagen, welche Kant gegen den kosmologischen Beweis richtet, bringt auch Kuno Fischer[1] vor; wir können uns deshalb bei Zurückweisung derselben auf einige Bemerkungen beschränken.

a) Der kosmologische Beweis, meint Fischer, beweist die Existenz des allerrealsten (unendlich vollkommenen) Wesens aus dem bloßen Begriffe; „er mündet also in den ontologischen Beweis, während er glaubt, noch im kosmologischen Strome zu segeln". — Ob diese Ausschmückung des Kantschen Gedankens eine gelungene zu nennen sei, wollen wir nicht untersuchen; jedenfalls ist auch unter dieser Form die gegen den kosmologischen Beweis erhobene Anklage falsch, wie aus der Antwort auf Kants „erste Anmaßung" hervorgeht.

b) Den Abschluß der Reihe, sagt Fischer, kann nicht ein Wesen bilden, das außerhalb der Reihe liegt und durch eine unübersteigliche Kluft von ihr getrennt ist; denn das hieße, die Reihe willkürlich abschließen. — Nicht Willkür, sondern logische Notwendigkeit bestimmt uns zum Abschluß

[1] Geschichte der neueren Philosophie III[3] 509.

der Reihe, und zwar zu dem einzig möglichen Abschluß durch eine erste Ursache, die selbst nicht verursacht ist. Daß die erste Ursache von allen anderen, die nur in Kraft der ersten Ursache wirken können, durch eine unübersteigliche Kluft getrennt sei, geben wir zu; nicht zwar in dem Sinne, als ob diese abhängigen Ursachen keine Ursachen im wahren Sinne wären, sondern weil die erste Ursache als das durch sich existierende Wesen von allen hervorgebrachten und in ihrer Existenz abhängigen Ursachen ihrer innersten Natur nach verschieden ist.

2. Schopenhauer will beweisen, daß das Kausalitätsprinzip uns nötige, auf eine endlose Reihe von Veränderungen zu schließen. „Denn", sagt er, „jede Ursache ist eine Veränderung, bei der man nach der ihr vorangegangenen Veränderung, durch die sie herbeigeführt worden, fragen muß, und so in infinitum." [1]

Antwort: Dieser Einwurf findet seine Erledigung da, wo die Möglichkeit einer zeitlichen Schöpfung nachgewiesen wird. Eben weil die Zufälligkeit der endlichen, veränderlichen Wesen nur auf ein notwendiges, unveränderliches Wesen hinführt, kann von einem ferneren Wechsel nicht mehr die Rede sein, und das um so weniger, als das notwendige Wesen auch unendlich vollkommen ist, mithin durch einen unendlichen Akt alles zu setzen vermag.

3. D. F. Strauß verwirft den kosmologischen Beweis, weil man auf dem Wege einer ordentlichen Schlußfolgerung zu keinem überweltlichen Wesen gelangen könne. Denn wenn wir bei den einzelnen Wesen oder Erscheinungen in der Welt regelmäßig zu dem Ergebnis gelangen, daß jedes einzelne seinen Grund in einem andern habe, so schließen wir mit Recht, daß das gleiche bei allen einzelnen Dingen und Erscheinungen, auch bei denen, die wir nicht besonders untersucht haben, der Fall sein werde. Man könne also niemals folgern, daß die Gesamtheit der einzelnen Dinge ihren Grund in einem Wesen habe, das seinen Grund nicht in einem andern hat. Der kosmologische Beweis führe demnach nur „zu einem auf sich selbst ruhenden, im ewigen Wechsel der Erscheinungen sich gleich bleibenden Universum" [2].

Antwort: Daß wir von Dingen, die wir beobachtet haben, auf andere nicht beobachtete schließen und von diesen dasselbe was von jenen aussagen dürfen, ist nur insoweit wahr, als wir voraussetzen können, daß die nicht beobachteten dieselbe Natur haben wie diejenigen, welche wir beobachtet haben. Wissen wir dagegen anderswoher, daß ein bestimmtes

[1] Über die vierfache Wurzel [2] 37.

[2] Der alte und der neue Glaube 225.

Ding dieselbe Natur nicht haben kann, so fehlt jede Berechtigung zu dem Schlusse, daß es sich mit diesem geradeso verhalte wie mit jenen. Die Existenz eines durch sich selbst bestehenden Wesens ist allerdings keine Erfahrungstatsache; aber eine Forderung der Vernunft. Denn existierten nur bedingte Wesen, so würden sie sowohl einzeln als in ihrer Gesamtheit genommen des genügenden Grundes entbehren, sie wären Wirkungen, denen keine Ursache entspräche. Sowenig eine aus vielen Ringen bestehende Kette frei in der Luft hängen kann, wenn nicht wenigstens einer der Ringe befestigt ist, ebensowenig kann eine Reihe von bedingten Wesen ohne ein unbedingtes Wesen existieren, von dem die ganze Reihe in ihrer Existenz abhängt. Wollte man sagen, die Reihe der bedingten Wesen sei unendlich groß, so würde das unbedingte Wesen nur noch unentbehrlicher sein. Unser Schluß auf die Existenz eines unbedingten, durch sich existierenden und überweltlichen Wesens war demnach vollauf berechtigt. Ein „auf sich selbst ruhendes Universum" dagegen ist nichts als ein blühender Unsinn, ein Seitenstück zu dem sich selbst in die Höhe hebenden und durch die Lüfte tragenden Freiherrn von Münchhausen.

4. Büchner will die Möglichkeit einer unendlichen Reihe von Ursachen und damit die Entbehrlichkeit einer durch sich existierenden Ursache durch folgende Hypothese annehmbar machen. Stoff und Kraft sind von Ewigkeit her in Bewegung und werden in alle Ewigkeit in Bewegung bleiben nach den unveränderlichen Gesetzen der Natur. Aus dem Stoffe entstehen verschiedene Substanzen, zuerst leblose, dann belebte, die sich immer mehr vervollkommnen und schließlich zum Menschen entwickeln. Hat der Stoff diesen höchsten Grad der Entwicklung erreicht, so sinkt er wieder in den ursprünglichen Zustand zurück. Doch ruhelos, wie er ist, macht er einen neuen Anlauf zum Fortschritt, der aber wieder mit Rückschritt endigt; und so geht's immer und immer fort[1].

Antwort: Gegen diese Ansicht spricht alles, was in der Psychologie über die materialistische Entwicklungslehre, über das Lebensprinzip der Pflanzen und Tiere und über die Geistigkeit der Menschenseele gesagt worden ist. — Sodann liegt in der Annahme einer Materie, die durch sich selbst und mit unbedingter Notwendigkeit existiert und trotzdem zu immer höherer Vollkommenheit emporsteigt, um dann wieder in die ursprüngliche Unvollkommenheit zurückzusinken, ein Widerspruch, der sich mit Händen greifen läßt. Die Ausdrücke „durch sich und mit unbedingter Notwendigkeit existieren" scheinen für Büchner Worte zu sein, die keine bestimmte Bedeutung haben, und denen man je nach Bedarf bald diesen,

[1] Kraft und Stoff[5] 9—34.

bald jenen Sinn unterstellen kann. Ein durch sich existierendes Wesen hat alles, was es haben kann, durch sich und ist ebensowenig einer Entwicklung fähig wie einer Rückbildung oder des Verlustes einer Vollkommenheit.

5. Stuart Mill gibt zu, daß sich aus der Zweckordnung in der Natur das Dasein eines intelligenten, wenn auch nicht gerade allmächtigen Wesens beweisen lasse; den kosmologischen Beweis aber weist er mit Entschiedenheit zurück. Denn soweit unsere Erfahrung reiche, haben Stoff und Kraft keinen Anfang gehabt. Wo immer eine Naturerscheinung bis zu ihrer Ursache verfolgt werde, erweise sie sich als ein bestimmtes Quantum Kraft. Die in der Natur wirkende Kraft sei zwar in ihren Äußerungen sehr verschieden, in sich aber wesentlich nur eine und existiere nur in einem beschränkten Quantum[1]

Antwort: Wer, wie Stuart-Mill, alles menschliche Wissen auf die unmittelbare Erfahrung beschränkt, kann natürlich vom Dasein Gottes, der nicht Gegenstand unmittelbarer Anschauung ist, keine Kenntnis erlangen. Sonderbar ist nur, daß Mill, wo er aus der Weltordnung auf das Dasein eines intelligenten Ordners schließt, das Gebiet der Erfahrung ohne Skrupel überschreitet, während er beim kosmologischen Beweise sich weigert, den Boden der Erfahrung zu verlassen! Wenn ferner der Empiriker dem kosmologischen Beweise die Beweiskraft abspricht, weil derselbe die Grenzen der Erfahrung überschreite: wie kommt es denn, daß er selbst die Grenzen der Erfahrung überschreitet, indem er Einwendungen gegen denselben macht? Die Einwendungen stützen sich ja auch auf allgemeine Grundsätze, die bekanntlich nicht Gegenstand der Erfahrung sind! Solche Widersprüche in den Behauptungen der Gegner schaden dem kosmologischen Beweise nicht; sie können ihn nur bekräftigen. — Wenn man aber, auf die Erfahrungstatsachen gestützt, den letzten Grund der Kraft, von der sie zunächst ausgehen, mit Hilfe der Grundsätze der Vernunft zu erforschen sucht, so weist auch diese Kraft auf das Dasein einer durch sich selbst existierenden Ursache hin. Denn es drängt sich unwillkürlich die Frage auf: Woher denn diese Kraft? Ist sie durch sich selbst: warum existiert sie nur in einem beschränkten Quantum? Ist sie absolut notwendig: warum ist sie so veränderlich in ihren Äußerungen? Diese und andere Fragen finden keine befriedigende Lösung außer in der Annahme eines absolut notwendigen, durch sich selbst existierenden Wesens.

6. a) Nach H. Spencer täuschen wir uns selbst, wenn wir von einem durch sich existierenden Wesen reden. Ein solches Ding wäre nämlich

[1] Über Religion, übersetzt von Lehmann, Berlin 1875.

ein Wesen, das eine unendliche Vergangenheit hinter sich hätte. Eine unendliche Vergangenheit läßt sich aber unmöglich vorstellen[1].

Antwort: Eine wahre, wenn auch noch unvollkommene Vorstellung von dem durch sich existierenden Wesen haben wir schon dadurch, daß wir es als durch sich existierend, somit als nicht hervorgebracht denken. Um es vollkommener zu erkennen, müssen wir es auch als unendlich, unveränderlich, ewig ꝛc. auffassen. Wenn man die Dauer des durch sich existierenden Wesens nach Analogie der zeitlichen Dauer aus Vergangenheit und Zukunft bestehen läßt, bietet die Auffassung eines solchen Wesens in der Tat unlösliche Schwierigkeiten. Für diesen Irrtum kann aber der Begriff der Aseität nicht verantwortlich gemacht werden. Läßt man dagegen dem durch sich bestehenden Wesen die ihm notwendig eigene ewige Dauer, in der es keine Vergangenheit und Zukunft gibt, dann braucht man sich auch keine „unendliche Vergangenheit" vorzustellen; und der Einwand Spencers wird gegenstandslos. Ein Wesen, das durch sich selbst besteht, ist nicht in der Zeit, weil nur das in der Zeit existiert, was der Veränderlichkeit unterworfen ist; es koexistiert aber aller nur möglichen Zeit und mithin auch der Vergangenheit. Diese können wir uns zwar immer länger, aber nicht wirklich unendlich denken; denn durch Hinzufügung von Endlichem zu Endlichem kann niemals etwas Unendliches entstehen.

b) Eine weitere Schwierigkeit findet Spencer im Begriffe der ersten Ursache, zu welcher man durch den kosmologischen Beweis gelangt. Die erste Ursache müßte ja unendlich vollkommen und folglich absolut sein. Die Ursache als solche kann aber nicht absolut sein; denn sie besteht wesentlich in ihrer Beziehung zur Wirkung; eine absolute Ursache wäre ein Widerspruch. Dieser wird nicht dadurch beseitigt, daß man, die Idee der zeitlichen Aufeinanderfolge einführend, das Absolute zuerst in sich selbst existieren und dann erst zur Ursache werden läßt. Dem steht nämlich die Unendlichkeit der ersten Ursache entgegen: wie könnte auch das Unendliche zu etwas werden, was es nicht von Anfang an war?

Antwort: Wie Gott, obgleich ein absolutes Wesen, erste Ursache sein kann, werden wir später ausführlich darlegen; für jetzt dürfte folgende Bemerkung genügen. Wenn wir sagen, Gott sei die erste Ursache der Welt, so behaupten wir damit allerdings, daß die Welt eine wirkliche oder reale Beziehung zu Gott habe, von dem sie in ihrem Werden und ihrem Fortbestande abhängt, behaupten aber keineswegs, daß auch Gott eine reale Beziehung zur Welt habe, weil das Erschaffen nicht mit einer Veränderung Gottes verbunden ist.

---

[1] Grundlagen der Philosophie, Stuttgart 1875, 31.

bald jenen Sinn unterstellen kann. Ein durch sich existierendes Wesen hat alles, was es haben kann, durch sich und ist ebensowenig einer Entwicklung fähig wie einer Rückbildung oder des Verlustes einer Vollkommenheit.

5. Stuart Mill gibt zu, daß sich aus der Zweckordnung in der Natur das Dasein eines intelligenten, wenn auch nicht gerade allmächtigen Wesens beweisen lasse; den kosmologischen Beweis aber weist er mit Entschiedenheit zurück. Denn soweit unsere Erfahrung reiche, haben Stoff und Kraft keinen Anfang gehabt. Wo immer eine Naturerscheinung bis zu ihrer Ursache verfolgt werde, erweise sie sich als ein bestimmtes Quantum Kraft. Die in der Natur wirkende Kraft sei zwar in ihren Äußerungen sehr verschieden, in sich aber wesentlich nur eine und existiere nur in einem beschränkten Quantum[1]

Antwort: Wer, wie Stuart-Mill, alles menschliche Wissen auf die unmittelbare Erfahrung beschränkt, kann natürlich vom Dasein Gottes, der nicht Gegenstand unmittelbarer Anschauung ist, keine Kenntnis erlangen. Sonderbar ist nur, daß Mill, wo er aus der Weltordnung auf das Dasein eines intelligenten Ordners schließt, das Gebiet der Erfahrung ohne Skrupel überschreitet, während er beim kosmologischen Beweise sich weigert, den Boden der Erfahrung zu verlassen! Wenn ferner der Empiriker dem kosmologischen Beweise die Beweiskraft abspricht, weil derselbe die Grenzen der Erfahrung überschreite: wie kommt es denn, daß er selbst die Grenzen der Erfahrung überschreitet, indem er Einwendungen gegen denselben macht? Die Einwendungen stützen sich ja auch auf allgemeine Grundsätze, die bekanntlich nicht Gegenstand der Erfahrung sind! Solche Widersprüche in den Behauptungen der Gegner schaden dem kosmologischen Beweise nicht; sie können ihn nur bekräftigen. — Wenn man aber, auf die Erfahrungstatsachen gestützt, den letzten Grund der Kraft, von der sie zunächst ausgehen, mit Hilfe der Grundsätze der Vernunft zu erforschen sucht, so weist auch diese Kraft auf das Dasein einer durch sich selbst existierenden Ursache hin. Denn es drängt sich unwillkürlich die Frage auf: Woher denn diese Kraft? Ist sie durch sich selbst: warum existiert sie nur in einem beschränkten Quantum? Ist sie absolut notwendig: warum ist sie so veränderlich in ihren Äußerungen? Diese und andere Fragen finden keine befriedigende Lösung außer in der Annahme eines absolut notwendigen, durch sich selbst existierenden Wesens.

6. a) Nach H. Spencer täuschen wir uns selbst, wenn wir von einem durch sich existierenden Wesen reden. Ein solches Ding wäre nämlich

[1] Über Religion, übersetzt von Lehmann, Berlin 1875.

ein Wesen, das eine unendliche Vergangenheit hinter sich hätte. Eine unendliche Vergangenheit läßt sich aber unmöglich vorstellen[1].

Antwort: Eine wahre, wenn auch noch unvollkommene Vorstellung von dem durch sich existierenden Wesen haben wir schon dadurch, daß wir es als durch sich existierend, somit als nicht hervorgebracht denken. Um es vollkommener zu erkennen, müssen wir es auch als unendlich, unveränderlich, ewig ꝛc. auffassen. Wenn man die Dauer des durch sich existierenden Wesens nach Analogie der zeitlichen Dauer aus Vergangenheit und Zukunft bestehen läßt, bietet die Auffassung eines solchen Wesens in der Tat unlösliche Schwierigkeiten. Für diesen Irrtum kann aber der Begriff der Aseität nicht verantwortlich gemacht werden. Läßt man dagegen dem durch sich bestehenden Wesen die ihm notwendig eigene ewige Dauer, in der es keine Vergangenheit und Zukunft gibt, dann braucht man sich auch keine „unendliche Vergangenheit" vorzustellen; und der Einwand Spencers wird gegenstandslos. Ein Wesen, das durch sich selbst besteht, ist nicht in der Zeit, weil nur das in der Zeit existiert, was der Veränderlichkeit unterworfen ist; es koexistiert aber aller nur möglichen Zeit und mithin auch der Vergangenheit. Diese können wir uns zwar immer länger, aber nicht wirklich unendlich denken; denn durch Hinzufügung von Endlichem zu Endlichem kann niemals etwas Unendliches entstehen.

b) Eine weitere Schwierigkeit findet Spencer im Begriffe der ersten Ursache, zu welcher man durch den kosmologischen Beweis gelangt. Die erste Ursache müßte ja unendlich vollkommen und folglich absolut sein. Die Ursache als solche kann aber nicht absolut sein; denn sie besteht wesentlich in ihrer Beziehung zur Wirkung; eine absolute Ursache wäre ein Widerspruch. Dieser wird nicht dadurch beseitigt, daß man, die Idee der zeitlichen Aufeinanderfolge einführend, das Absolute zuerst in sich selbst existieren und dann erst zur Ursache werden läßt. Dem steht nämlich die Unendlichkeit der ersten Ursache entgegen: wie könnte auch das Unendliche zu etwas werden, was es nicht von Anfang an war?

Antwort: Wie Gott, obgleich ein absolutes Wesen, erste Ursache sein kann, werden wir später ausführlich darlegen; für jetzt dürfte folgende Bemerkung genügen. Wenn wir sagen, Gott sei die erste Ursache der Welt, so behaupten wir damit allerdings, daß die Welt eine wirkliche oder reale Beziehung zu Gott habe, von dem sie in ihrem Werden und ihrem Fortbestande abhängt, behaupten aber keineswegs, daß auch Gott eine reale Beziehung zur Welt habe, weil das Erschaffen nicht mit einer Veränderung Gottes verbunden ist.

---

[1] Grundlagen der Philosophie, Stuttgart 1875, 31.

bald jenen Sinn unterstellen kann. Ein durch sich existierendes Wesen hat alles, was es haben kann, durch sich und ist ebensowenig einer Entwicklung fähig wie einer Rückbildung oder des Verlustes einer Vollkommenheit.

5. Stuart Mill gibt zu, daß sich aus der Zweckordnung in der Natur das Dasein eines intelligenten, wenn auch nicht gerade allmächtigen Wesens beweisen lasse; den kosmologischen Beweis aber weist er mit Entschiedenheit zurück. Denn soweit unsere Erfahrung reiche, haben Stoff und Kraft keinen Anfang gehabt. Wo immer eine Naturerscheinung bis zu ihrer Ursache verfolgt werde, erweise sie sich als ein bestimmtes Quantum Kraft. Die in der Natur wirkende Kraft sei zwar in ihren Äußerungen sehr verschieden, in sich aber wesentlich nur eine und existiere nur in einem beschränkten Quantum[1]

Antwort: Wer, wie Stuart-Mill, alles menschliche Wissen auf die unmittelbare Erfahrung beschränkt, kann natürlich vom Dasein Gottes, der nicht Gegenstand unmittelbarer Anschauung ist, keine Kenntnis erlangen. Sonderbar ist nur, daß Mill, wo er aus der Weltordnung auf das Dasein eines intelligenten Ordners schließt, das Gebiet der Erfahrung ohne Skrupel überschreitet, während er beim kosmologischen Beweise sich weigert, den Boden der Erfahrung zu verlassen! Wenn ferner der Empiriker dem kosmologischen Beweise die Beweiskraft abspricht, weil derselbe die Grenzen der Erfahrung überschreite: wie kommt es denn, daß er selbst die Grenzen der Erfahrung überschreitet, indem er Einwendungen gegen denselben macht? Die Einwendungen stützen sich ja auch auf allgemeine Grundsätze, die bekanntlich nicht Gegenstand der Erfahrung sind! Solche Widersprüche in den Behauptungen der Gegner schaden dem kosmologischen Beweise nicht; sie können ihn nur bekräftigen. — Wenn man aber, auf die Erfahrungstatsachen gestützt, den letzten Grund der Kraft, von der sie zunächst ausgehen, mit Hilfe der Grundsätze der Vernunft zu erforschen sucht, so weist auch diese Kraft auf das Dasein einer durch sich selbst existierenden Ursache hin. Denn es drängt sich unwillkürlich die Frage auf: Woher denn diese Kraft? Ist sie durch sich selbst: warum existiert sie nur in einem beschränkten Quantum? Ist sie absolut notwendig: warum ist sie so veränderlich in ihren Äußerungen? Diese und andere Fragen finden keine befriedigende Lösung außer in der Annahme eines absolut notwendigen, durch sich selbst existierenden Wesens.

6. a) Nach H. Spencer täuschen wir uns selbst, wenn wir von einem durch sich existierenden Wesen reden. Ein solches Ding wäre nämlich

[1] Über Religion, übersetzt von Lehmann, Berlin 1875.

ein Wesen, das eine unendliche Vergangenheit hinter sich hätte. Eine unendliche Vergangenheit läßt sich aber unmöglich vorstellen[1].

Antwort: Eine wahre, wenn auch noch unvollkommene Vorstellung von dem durch sich existierenden Wesen haben wir schon dadurch, daß wir es als durch sich existierend, somit als nicht hervorgebracht denken. Um es vollkommener zu erkennen, müssen wir es auch als unendlich, unveränderlich, ewig ꝛc. auffassen. Wenn man die Dauer des durch sich existierenden Wesens nach Analogie der zeitlichen Dauer aus Vergangenheit und Zukunft bestehen läßt, bietet die Auffassung eines solchen Wesens in der Tat unlösliche Schwierigkeiten. Für diesen Irrtum kann aber der Begriff der Aseität nicht verantwortlich gemacht werden. Läßt man dagegen dem durch sich bestehenden Wesen die ihm notwendig eigene ewige Dauer, in der es keine Vergangenheit und Zukunft gibt, dann braucht man sich auch keine „unendliche Vergangenheit" vorzustellen; und der Einwand Spencers wird gegenstandslos. Ein Wesen, das durch sich selbst besteht, ist nicht in der Zeit, weil nur das in der Zeit existiert, was der Veränderlichkeit unterworfen ist; es koexistiert aber aller nur möglichen Zeit und mithin auch der Vergangenheit. Diese können wir uns zwar immer länger, aber nicht wirklich unendlich denken; denn durch Hinzufügung von Endlichem zu Endlichem kann niemals etwas Unendliches entstehen.

b) Eine weitere Schwierigkeit findet Spencer im Begriffe der ersten Ursache, zu welcher man durch den kosmologischen Beweis gelangt. Die erste Ursache müßte ja unendlich vollkommen und folglich absolut sein. Die Ursache als solche kann aber nicht absolut sein; denn sie besteht wesentlich in ihrer Beziehung zur Wirkung; eine absolute Ursache wäre ein Widerspruch. Dieser wird nicht dadurch beseitigt, daß man, die Idee der zeitlichen Aufeinanderfolge einführend, das Absolute zuerst in sich selbst existieren und dann erst zur Ursache werden läßt. Dem steht nämlich die Unendlichkeit der ersten Ursache entgegen: wie könnte auch das Unendliche zu etwas werden, was es nicht von Anfang an war?

Antwort: Wie Gott, obgleich ein absolutes Wesen, erste Ursache sein kann, werden wir später ausführlich darlegen; für jetzt dürfte folgende Bemerkung genügen. Wenn wir sagen, Gott sei die erste Ursache der Welt, so behaupten wir damit allerdings, daß die Welt eine wirkliche oder reale Beziehung zu Gott habe, von dem sie in ihrem Werden und ihrem Fortbestande abhängt, behaupten aber keineswegs, daß auch Gott eine reale Beziehung zur Welt habe, weil das Erschaffen nicht mit einer Veränderung Gottes verbunden ist.

---

[1] Grundlagen der Philosophie, Stuttgart 1875, 31.

c) Endlich kann Spencer nicht begreifen, daß es überhaupt eine Wirkung geben könne. Eine werdende Wirkung wäre ja ein vom Nichtsein zum Sein übergehendes Etwas. Wir können aber ein Ding, das wir denken, nur als existierend denken. Ein Objekt im Akte des Werdens denken, hieße das Gedachte im Denken selbst wieder vernichten. Gibt es aber keine Wirkung, so kann es auch keine Ursache geben.

Antwort: Wer sich das Werden, d. h. Erschaffenwerden, als das denkt, was es ist, nämlich als den Übergang von der bloß möglichen zur wirklichen Existenz, kann darin keine unüberwindliche Schwierigkeit finden. Diese entsteht erst, wenn man sich das bloß Mögliche, was nur Existenz erhalten kann, von vornherein als etwas Existierendes denkt. Nur unter dieser falschen Voraussetzung ist es wahr, was Spencer sagt: man müsse das als existierend Gedachte im Denken wieder vernichten, damit es aus nichts etwas werden könne. Wenn Spencer meint, wir müßten jedes Ding als existierend denken, so ist er im Widerspruche mit den offenkundigen Tatsachen: wir denken nicht nur Existierendes, sondern auch bloß Mögliches. Wahr ist nur, daß wir mit der Phantasie nur Existierendes vorstellen können. Die Phantasie ist aber keine Denkkraft.

Drittes Kapitel.

Der kinesiologische Gottesbeweis.

Das Dasein Gottes als des unbeweglichen (unveränderlichen), durch sich selbst existierenden Bewegers wird bewiesen aus der Bewegung in der Welt.

Während wir im kosmologischen Beweise von dem zufälligen Dasein und dem Werden der Dinge, also von der substantialen Veränderung, die sich auf das eigentliche Sein der Dinge erstreckt, ausgehend, zu einem absolut notwendigen, durch sich existierenden Wesen gelangten, werden wir im kinesiologischen Beweise von der Bewegung oder Veränderung im weitesten Sinne ausgehen und auf ein Wesen schließen, welches erste Ursache aller Veränderungen in der Welt, selbst aber keiner Veränderung zugänglich und deshalb durch sich existierend ist.

Unter Bewegung versteht man meistens nur die örtliche Bewegung oder Ortsveränderung, d. h. den Übergang von einem Orte zum andern durch etwas Dazwischenliegendes. In der Sprache der Scholastik bedeutet Bewegung jede Veränderung, während die örtliche Bewegung nur eine besondere Art von Veränderung ist. In diesem weitesten Sinne wird hier sie genommen. Obwohl aber Bewegung oder Veränderung an und für sich sowohl mit dem Gewinn als auch mit dem Verlust einer Vollkommenheit verbunden sein kann, werden wir sie doch nur insofern betrachten, als

sie einen Zuwachs an Vollkommenheit in dem der Veränderung unterworfenen Wesen bedeutet[1].

In der Welt gehen tatsächlich die mannigfachsten Veränderungen vor sich: bei den leblosen Körpern nehmen wir einen steten Übergang von einem Zustande in einen andern wahr; die Pflanzen ernähren und entwickeln sich; die Tiere sind bald in Bewegung, bald in Ruhe, sie hören, sehen, begehren ꝛc.; im Menschen drängt ein Gedanke den andern, ein Entschluß folgt dem andern. Alle diese mannigfachen Veränderungen weisen auf einen unbeweglichen Beweger, auf die letzte, unveränderliche Ursache aller Veränderung hin.

Beweis. Alles, was der Veränderung unterliegt, d. h. von einem Zustande in einen andern übergeht, wird durch ein anderes verändert (quidquid movetur, ab alio movetur). Nun kann aber nicht alles durch ein anderes verändert werden. Folglich gibt es ein Wesen, welches die erste Ursache der Veränderung, selbst aber unveränderlich, mithin durch sich selbst existierend ist[2]. — Wir werden zunächst die beiden Vorsätze begründen und dann zeigen, daß die erste unveränderliche Ursache der Bewegung notwendig ein durch sich selbst existierendes Wesen ist.

1. Alles, was der Veränderung unterliegt, wird durch ein anderes verändert.

Durch dieses Prinzip soll keineswegs geleugnet werden, daß manche Dinge, welche der Veränderung unterliegen, zu der in ihnen vorgehenden Veränderung selbst beitragen können; es soll vielmehr nur behauptet werden, daß jedes Wesen in seiner Veränderung von einem andern abhange, d. h. nicht die alleinige, adäquate Ursache seiner Veränderung sei. Der leblose Stoff kann freilich bei den Veränderungen, denen er unterworfen ist, in keiner Weise selbsttätig sein; er bringt für dieselben nur passive Empfänglichkeit mit. Den Lebewesen dagegen läßt sich die Fähigkeit der Selbstbewegung nicht absprechen. Deshalb haben wir in der Psychologie das Leben definiert als den substantiellen Grund, vermöge dessen ein Wesen sich selbst bewegen kann; und wir fügten hinzu, daß die Lebenstätigkeiten der endlichen Wesen eine Vervollkommnung und Veränderung bedeuten. Indes ist auch in den Lebewesen, den höchsten wie den niedrigsten, das Vermögen der Selbstbewegung nicht so vollkommen, daß es sich selbst genügte und des Einflusses eines andern Bewegers gänzlich

[1] Aristoteles und die älteren Scholastiker gingen, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vornehmlich von der örtlichen Bewegung aus, welche sie für die Grundlage jeder andern Bewegung hielten.

[2] S. Thomas, S. theol. I, q. 2, a. 3; vgl. C. gent. l. 1, c. 13.

entbehren könnte. Sind die Lebewesen auch im wahren Sinne Ursache der Vollkommenheit, die sie durch ihre Lebenstätigkeit erwerben, so können sie doch nicht die adäquate Ursache derselben sein. Obiges Prinzip gilt demnach von allen Wesen, welche von der Potenz zum Akte übergehen, wenn auch nicht von allen in demselben Umfang. So verstanden, enthält unser Obersatz eine unleugbare Wahrheit, die sich folgendermaßen begründen läßt[1].

Beweis. — 1. Ein Wesen, welches eine Vollkommenheit erlangt, die es bis dahin nicht hatte, geht bezüglich dieser Vollkommenheit von der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit, von der Potenz zum Akte über. Damit aber ein Ding von der bloßen Potenz zum Akte übergehen könne, bedarf es eines andern, das schon im aktuellen Besitze dieser Vollkommenheit ist. Kein Ding kann ja bezüglich derselben Vollkommenheit zugleich Potenz und Akt sein, d. h. es kann die Vollkommenheit nicht schon besitzen, die es erst erhalten soll. Folglich bedarf jedes Wesen, das der Veränderung unterliegt, zur Erlangung der Vollkommenheit, die es durch die Veränderung gewinnt, des Einflusses eines andern Wesens, welches schon im Besitze dieser Vollkommenheit ist, d. h. es wird notwendig durch ein anderes verändert.

2. Die Vollkommenheit, zu welcher eine Veränderung hinführt, muß ihre vollständig ausreichende Ursache haben. Dieser Satz ist nichts anderes als das Kausalitätsprinzip. Dasselbe Kausalitätsprinzip fordert sodann, daß die vollständig ausreichende oder adäquate Ursache einer Vollkommenheit diese entweder formell oder in eminenter Weise in sich enthalte; denn andernfalls wäre in der Wirkung ein Überschuß an Vollkommenheit, der gar keine Ursache hätte. Nun ist aber klar, daß ein Ding, welches eine Vollkommenheit erwirbt, dieselbe Vollkommenheit weder formell oder auch in eminenter Weise in sich enthalten kann. Was ein Ding bereits hat, kann es unmöglich erwerben. Als adäquate Ursache der durch die Veränderung erlangten Vollkommenheit müßte es dieselbe schon besitzen; anderseits könnte es dieselbe noch nicht besitzen, weil es sie durch Veränderung erst erhalten und als Wirkung in sich aufnehmen soll. Folglich kann kein Ding die adäquate Ursache der Vollkommenheit sein, die es erwirbt. Es ist also eine allgemein gültige Wahrheit, daß alles, was der Veränderung unterliegt, durch ein anderes verändert wird.

[1] Der Grundsatz: „Alles, was der Veränderung unterliegt, wird von einem andern verändert", ist also nicht gleichbedeutend mit dem Satze: „Nichts wird durch sich selbst verändert." Letzterer spricht, so wie er liegt, den Lebewesen jeden Anteil an der ihnen eigenen Lebenstätigkeit ab. Weil Scotus und Suarez den ersteren Satz im Sinne des letzteren verstanden, verwarfen sie den darauf gebauten Gottesbeweis.

3. Diese Wahrheit findet denn auch im ganzen Bereiche des Existierenden eine ausnahmslose Bestätigung. Die anorganischen Wesen gehen von der Ruhelage zur örtlichen Bewegung über und ändern die Richtung und Schnelligkeit derselben; sie vermögen es aber nicht aus sich selbst, sondern erhalten von außen her den Antrieb dazu. Eine ähnliche Abhängigkeit von äußeren Einflüssen gibt sich bei den Lebewesen kund. Die Pflanzen entfalten ihre Lebenstätigkeit nur unter der Einwirkung der Nahrung, der Feuchtigkeit, des Lichtes; das Tier kann die ihm eigene Sinnestätigkeit ohne den Einfluß des Gegenstandes nicht ausüben. Selbst der Mensch ist in seinem geistigen Erkennen und Wollen von der Mitwirkung des Gegenstandes abhängig.

Man könnte entgegnen, es liege kein Widerspruch darin, daß die von einem Dinge angestrebte Vollkommenheit, nicht zwar formell und eminent, aber doch virtuell und äquivalent in ihm vorhanden sei. Wenn aber das, dann könne das Ding durch Entfaltung seiner eigenen Kraft, ohne fremde Beihilfe, jene Vollkommenheit aus einer virtuellen zu einer formellen machen.

Antwort: Wenn man die „virtuell in einem Dinge enthaltene Vollkommenheit" dahin versteht, daß dieses Ding die inadäquate Ursache seiner Vervollkommnung sein könne, so ist zwar nichts dagegen einzuwenden, für den Gegner aber nichts gewonnen. Nimmt man dagegen jene Worte in dem Sinne, ein Ding könne die adäquate Ursache seiner Vervollkommnung sein, so behauptet man etwas Widersinniges. Denn eine Vollkommenheit, die nur virtuell vorhanden ist, ist in Wirklichkeit noch nicht da; Wirklichkeit erhält sie erst dadurch, daß sie aus einer bloß virtuellen zur formellen wird. Ein Ding hat in Wirklichkeit nur das, was es formell oder eminent besitzt; und niemand kann leugnen, daß es durch die formelle Vollkommenheit vollkommener ist als durch die bloß virtuelle, wie ja auch eine Fähigkeit, z. B. der Verstand, mit seinem Akte vollkommener ist als ohne ihn. Es bleibt also dabei: kein Wesen kann die adäquate Ursache seiner Vervollkommnung sein; und folglich wird alles, was der Veränderung unterworfen ist, durch ein anderes verändert. — Nachdem wir den Obersatz unseres Beweises begründet, gehen wir zum Untersatze über.

2. Nicht alles kann durch ein anderes verändert werden.

Beweis — 1. Dieser Satz ist eigentlich selbstverständlich. Denn würde alles durch ein anderes verändert, so bliebe nichts übrig, was verändern könnte. Außer „allem" gibt es ja nichts, folglich auch kein anderes, das die Ursache der Veränderung wäre.

2. Kürze halber wollen wir im folgenden das Wesen, welches der Veränderung unterliegt oder verändert wird, das Bewegte, die Ursache der Veränderung den Beweger nennen. — Jedes Wesen, das bewegt wird, setzt ein anderes als seinen Beweger voraus. Ist dieser Beweger selbst unbewegt, so ist er aber der unbewegte Beweger, den wir suchen. Wird er selbst bewegt, so setzt er notwendig einen andern (zweiten) Beweger

entbehren könnte. Sind die Lebewesen auch im wahren Sinne Ursache der Vollkommenheit, die sie durch ihre Lebenstätigkeit erwerben, so können sie doch nicht die adäquate Ursache derselben sein. Obiges Prinzip gilt demnach von allen Wesen, welche von der Potenz zum Akte übergehen, wenn auch nicht von allen in demselben Umfang. So verstanden, enthält unser Obersatz eine unleugbare Wahrheit, die sich folgendermaßen begründen läßt[1].

Beweis. — 1. Ein Wesen, welches eine Vollkommenheit erlangt, die es bis dahin nicht hatte, geht bezüglich dieser Vollkommenheit von der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit, von der Potenz zum Akte über. Damit aber ein Ding von der bloßen Potenz zum Akte übergehen könne, bedarf es eines andern, das schon im aktuellen Besitze dieser Vollkommenheit ist. Kein Ding kann ja bezüglich derselben Vollkommenheit zugleich Potenz und Akt sein, d. h. es kann die Vollkommenheit nicht schon besitzen, die es erst erhalten soll. Folglich bedarf jedes Wesen, das der Veränderung unterliegt, zur Erlangung der Vollkommenheit, die es durch die Veränderung gewinnt, des Einflusses eines andern Wesens, welches schon im Besitze dieser Vollkommenheit ist, d. h. es wird notwendig durch ein anderes verändert.

2. Die Vollkommenheit, zu welcher eine Veränderung hinführt, muß ihre vollständig ausreichende Ursache haben. Dieser Satz ist nichts anderes als das Kausalitätsprinzip. Dasselbe Kausalitätsprinzip fordert sodann, daß die vollständig ausreichende oder adäquate Ursache einer Vollkommenheit diese entweder formell oder in eminenter Weise in sich enthalte; denn andernfalls wäre in der Wirkung ein Überschuß an Vollkommenheit, der gar keine Ursache hätte. Nun ist aber klar, daß ein Ding, welches eine Vollkommenheit erwirbt, dieselbe Vollkommenheit weder formell oder auch in eminenter Weise in sich enthalten kann. Was ein Ding bereits hat, kann es unmöglich erwerben. Als adäquate Ursache der durch die Veränderung erlangten Vollkommenheit müßte es dieselbe schon besitzen; anderseits könnte es dieselbe noch nicht besitzen, weil es sie durch Veränderung erst erhalten und als Wirkung in sich aufnehmen soll. Folglich kann kein Ding die adäquate Ursache der Vollkommenheit sein, die es erwirbt. Es ist also eine allgemein gültige Wahrheit, daß alles, was der Veränderung unterliegt, durch ein anderes verändert wird.

---

[1] Der Grundsatz: „Alles, was der Veränderung unterliegt, wird von einem andern verändert", ist also nicht gleichbedeutend mit dem Satze: „Nichts wird durch sich selbst verändert." Letzterer spricht, so wie er liegt, den Lebewesen jeden Anteil an der ihnen eigenen Lebenstätigkeit ab. Weil Scotus und Suarez den ersteren Satz im Sinne des letzteren verstanden, verwarfen sie den darauf gebauten Gottesbeweis.

3. Diese Wahrheit findet denn auch im ganzen Bereiche des Existierenden eine ausnahmslose Bestätigung. Die anorganischen Wesen gehen von der Ruhelage zur örtlichen Bewegung über und ändern die Richtung und Schnelligkeit derselben; sie vermögen es aber nicht aus sich selbst, sondern erhalten von außen her den Antrieb dazu. Eine ähnliche Abhängigkeit von äußeren Einflüssen gibt sich bei den Lebewesen kund. Die Pflanzen entfalten ihre Lebenstätigkeit nur unter der Einwirkung der Nahrung, der Feuchtigkeit, des Lichtes; das Tier kann die ihm eigene Sinnestätigkeit ohne den Einfluß des Gegenstandes nicht ausüben. Selbst der Mensch ist in seinem geistigen Erkennen und Wollen von der Mitwirkung des Gegenstandes abhängig.

Man könnte entgegnen, es liege kein Widerspruch darin, daß die von einem Dinge angestrebte Vollkommenheit, nicht zwar formell und eminent, aber doch virtuell und äquivalent in ihm vorhanden sei. Wenn aber das, dann könne das Ding durch Entfaltung seiner eigenen Kraft, ohne fremde Beihilfe, jene Vollkommenheit aus einer virtuellen zu einer formellen machen.

Antwort: Wenn man die „virtuell in einem Dinge enthaltene Vollkommenheit" dahin versteht, daß dieses Ding die inadäquate Ursache seiner Vervollkommnung sein könne, so ist zwar nichts dagegen einzuwenden, für den Gegner aber nichts gewonnen. Nimmt man dagegen jene Worte in dem Sinne, ein Ding könne die adäquate Ursache seiner Vervollkommnung sein, so behauptet man etwas Widersinniges. Denn eine Vollkommenheit, die nur virtuell vorhanden ist, ist in Wirklichkeit noch nicht da; Wirklichkeit erhält sie erst dadurch, daß sie aus einer bloß virtuellen zur formellen wird. Ein Ding hat in Wirklichkeit nur das, was es formell oder eminent besitzt; und niemand kann leugnen, daß es durch die formelle Vollkommenheit vollkommener ist als durch die bloß virtuelle, wie ja auch eine Fähigkeit, z. B. der Verstand, mit seinem Akte vollkommener ist als ohne ihn. Es bleibt also dabei: kein Wesen kann die adäquate Ursache seiner Vervollkommnung sein; und folglich wird alles, was der Veränderung unterworfen ist, durch ein anderes verändert. — Nachdem wir den Obersatz unseres Beweises begründet, gehen wir zum Untersatze über.

2. Nicht alles kann durch ein anderes verändert werden.

Beweis — 1. Dieser Satz ist eigentlich selbstverständlich. Denn würde alles durch ein anderes verändert, so bliebe nichts übrig, was verändern könnte. Außer „allem" gibt es ja nichts, folglich auch kein anderes, das die Ursache der Veränderung wäre.

2. Kürze halber wollen wir im folgenden das Wesen, welches der Veränderung unterliegt oder verändert wird, das Bewegte, die Ursache der Veränderung den Beweger nennen. — Jedes Wesen, das bewegt wird, setzt ein anderes als seinen Beweger voraus. Ist dieser Beweger selbst unbewegt, so ist er aber der unbewegte Beweger, den wir suchen. Wird er selbst bewegt, so setzt er notwendig einen andern (zweiten) Beweger

entbehren könnte. Sind die Lebewesen auch im wahren Sinne Ursache der Vollkommenheit, die sie durch ihre Lebenstätigkeit erwerben, so können sie doch nicht die adäquate Ursache derselben sein. Obiges Prinzip gilt demnach von allen Wesen, welche von der Potenz zum Akte übergehen, wenn auch nicht von allen in demselben Umfang. So verstanden, enthält unser Obersatz eine unleugbare Wahrheit, die sich folgendermaßen begründen läßt[1].

Beweis. — 1. Ein Wesen, welches eine Vollkommenheit erlangt, die es bis dahin nicht hatte, geht bezüglich dieser Vollkommenheit von der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit, von der Potenz zum Akte über. Damit aber ein Ding von der bloßen Potenz zum Akte übergehen könne, bedarf es eines andern, das schon im aktuellen Besitze dieser Vollkommenheit ist. Kein Ding kann ja bezüglich derselben Vollkommenheit zugleich Potenz und Akt sein, d. h. es kann die Vollkommenheit nicht schon besitzen, die es erst erhalten soll. Folglich bedarf jedes Wesen, das der Veränderung unterliegt, zur Erlangung der Vollkommenheit, die es durch die Veränderung gewinnt, des Einflusses eines andern Wesens, welches schon im Besitze dieser Vollkommenheit ist, d. h. es wird notwendig durch ein anderes verändert.

2. Die Vollkommenheit, zu welcher eine Veränderung hinführt, muß ihre vollständig ausreichende Ursache haben. Dieser Satz ist nichts anderes als das Kausalitätsprinzip. Dasselbe Kausalitätsprinzip fordert sodann, daß die vollständig ausreichende oder adäquate Ursache einer Vollkommenheit diese entweder formell oder in eminenter Weise in sich enthalte; denn andernfalls wäre in der Wirkung ein Überschuß an Vollkommenheit, der gar keine Ursache hätte. Nun ist aber klar, daß ein Ding, welches eine Vollkommenheit erwirbt, dieselbe Vollkommenheit weder formell oder auch in eminenter Weise in sich enthalten kann. Was ein Ding bereits hat, kann es unmöglich erwerben. Als adäquate Ursache der durch die Veränderung erlangten Vollkommenheit müßte es dieselbe schon besitzen; anderseits könnte es dieselbe noch nicht besitzen, weil es sie durch Veränderung erst erhalten und als Wirkung in sich aufnehmen soll. Folglich kann kein Ding die adäquate Ursache der Vollkommenheit sein, die es erwirbt. Es ist also eine allgemein gültige Wahrheit, daß alles, was der Veränderung unterliegt, durch ein anderes verändert wird.

---

[1] Der Grundsatz: „Alles, was der Veränderung unterliegt, wird von einem andern verändert", ist also nicht gleichbedeutend mit dem Satze: „Nichts wird durch sich selbst verändert." Letzterer spricht, so wie er liegt, den Lebewesen jeden Anteil an der ihnen eigenen Lebenstätigkeit ab. Weil Scotus und Suarez den ersteren Satz im Sinne des letzteren verstanden, verwarfen sie den darauf gebauten Gottesbeweis.

3. Diese Wahrheit findet denn auch im ganzen Bereiche des Existierenden eine ausnahmslose Bestätigung. Die anorganischen Wesen gehen von der Ruhelage zur örtlichen Bewegung über und ändern die Richtung und Schnelligkeit derselben; sie vermögen es aber nicht aus sich selbst, sondern erhalten von außen her den Antrieb dazu. Eine ähnliche Abhängigkeit von äußeren Einflüssen gibt sich bei den Lebewesen kund. Die Pflanzen entfalten ihre Lebenstätigkeit nur unter der Einwirkung der Nahrung, der Feuchtigkeit, des Lichtes; das Tier kann die ihm eigene Sinnestätigkeit ohne den Einfluß des Gegenstandes nicht ausüben. Selbst der Mensch ist in seinem geistigen Erkennen und Wollen von der Mitwirkung des Gegenstandes abhängig.

Man könnte entgegnen, es liege kein Widerspruch darin, daß die von einem Dinge angestrebte Vollkommenheit, nicht zwar formell und eminent, aber doch virtuell und äquivalent in ihm vorhanden sei. Wenn aber das, dann könne das Ding durch Entfaltung seiner eigenen Kraft, ohne fremde Beihilfe, jene Vollkommenheit aus einer virtuellen zu einer formellen machen.

Antwort: Wenn man die „virtuell in einem Dinge enthaltene Vollkommenheit" dahin versteht, daß dieses Ding die inadäquate Ursache seiner Vervollkommnung sein könne, so ist zwar nichts dagegen einzuwenden, für den Gegner aber nichts gewonnen. Nimmt man dagegen jene Worte in dem Sinne, ein Ding könne die adäquate Ursache seiner Vervollkommnung sein, so behauptet man etwas Widersinniges. Denn eine Vollkommenheit, die nur virtuell vorhanden ist, ist in Wirklichkeit noch nicht da; Wirklichkeit erhält sie erst dadurch, daß sie aus einer bloß virtuellen zur formellen wird. Ein Ding hat in Wirklichkeit nur das, was es formell oder eminent besitzt; und niemand kann leugnen, daß es durch die formelle Vollkommenheit vollkommener ist als durch die bloß virtuelle, wie ja auch eine Fähigkeit, z. B. der Verstand, mit seinem Akte vollkommener ist als ohne ihn. Es bleibt also dabei: kein Wesen kann die adäquate Ursache seiner Vervollkommnung sein; und folglich wird alles, was der Veränderung unterworfen ist, durch ein anderes verändert. — Nachdem wir den Obersatz unseres Beweises begründet, gehen wir zum Untersatze über.

2. Nicht alles kann durch ein anderes verändert werden.

Beweis — 1. Dieser Satz ist eigentlich selbstverständlich. Denn würde alles durch ein anderes verändert, so bliebe nichts übrig, was verändern könnte. Außer „allem" gibt es ja nichts, folglich auch kein anderes, das die Ursache der Veränderung wäre.

2. Kürze halber wollen wir im folgenden das Wesen, welches der Veränderung unterliegt oder verändert wird, das Bewegte, die Ursache der Veränderung den Beweger nennen. — Jedes Wesen, das bewegt wird, setzt ein anderes als seinen Beweger voraus. Ist dieser Beweger selbst unbewegt, so ist er aber der unbewegte Beweger, den wir suchen. Wird er selbst bewegt, so setzt er notwendig einen andern (zweiten) Beweger

voraus, von dem er seine Bewegung hat. Wiederum erhebt sich die Frage: wird dieser zweite Beweger bewegt oder ist er unbewegt? Man mag auf einen dritten, vierten, zwölften usw. Beweger zurückgehen, immer kehrt die Frage wieder: wird er selbst bewegt oder ist er unbewegt? Ohne Ende kann man in dieser Weise nicht zurückgehen; man würde immer nur zu einem bewegten Beweger, niemals aber zu einem genügenden Grunde der tatsächlichen Bewegung kommen. Keine noch so lange Reihe von bewegten Bewegern, auch wenn sie als unendlich angenommen würde, kann der hinreichende Grund der Bewegung sein. Für die tatsächliche Bewegung muß aber ein hinreichender Grund existieren. Folglich muß es als erste Ursache der tatsächlichen Bewegung in der Welt einen unbewegten, d. h. unveränderten Beweger geben.

3. Obschon aus dem oben Gesagten hervorgeht, daß die tatsächlich gegebene Bewegung in der Welt einen ersten unbewegten Beweger fordert, ganz unabhängig davon, ob die Reihe der Bewegten und Bewegenden kleiner oder größer, endlich oder unendlich ist, wollen wir im folgenden noch dartun, daß diese Forderung auch unter Voraussetzung einer unendlichen Reihe ihr Recht behauptet, daß man somit, um an einem ersten unbewegten Beweger vorbeizukommen, die Reihe der Bewegten und Bewegenden nicht ohne Ende zurückführen kann, ohne sich mit dem Prinzip vom hinreichenden Grunde und mit der gesunden Vernunft in Widerspruch zu setzen. Führt man nämlich die Reihe ohne Ende fort, ohne jemals zu einem ersten unbewegten Beweger zu gelangen, so sind alle Glieder der Reihe (mit Ausnahme des letzten) nur abhängige Beweger, d. h. Wesen, die zwar ein anderes bewegen, aber nur in Abhängigkeit von einem andern, von dem sie die Fähigkeit zu bewegen erhalten haben. Nun widerspricht es aber dem Begriffe des abhängigen Bewegers, gleichviel ob er durch ein einzelnes Wesen oder durch eine endlose Reihe repräsentiert wird, daß er der adäquate oder hinreichende Grund der Bewegung sei. Will man also nicht, im Widerspruch mit dem vernünftigen Denken, behaupten, daß die ganze endlose Reihe von Bewegten und Bewegenden des hinreichenden Grundes ihrer tatsächlichen Bewegung entbehre, so muß man anerkennen, daß vor allen abhängigen Bewegern ein unabhängiger Beweger existiere, d. h. ein Wesen, das bewegt, ohne selbst bewegt zu werden, ein absolut erster unbewegter Beweger.

Dieser erste unbewegte Beweger ist aber rücksichtlich der Bewegung (d. h. der Vollkommenheit), die er verursacht, ein unbeweglicher (unveränderlicher) Beweger. Denn einerseits muß er die Vollkommenheit, die er in anderen verursacht, selbst besitzen, anderseits erkann sie nicht erhalten haben. Würde er dadurch, daß er von einem andern bewegt (vervollkommnet)

wird, in den Besitz derselben gelangen, so wäre er nicht der erste *unbewegte* Beweger. Auch kann er jene Vollkommenheit nicht *selbst* in sich *verursacht* haben; denn alles, was verändert wird, wird durch ein *anderes* verändert.

3. *Der erste unveränderliche Beweger ist ein durch sich selbst existierendes Wesen.*

Beweis. — 1. Wäre er nicht durch sich selbst existierend, sondern durch ein anderes *geworden*, so müßte er, wie sein Sein, so auch den Akt, durch welchen er Ursache der Veränderung in anderen ist, empfangen haben, könnte also nicht der *unbewegliche* Beweger sein.

2. Der erste unveränderliche Beweger besitzt die Vollkommenheit, durch die er bewegt, in der Weise, daß dieselbe weder hervorgebracht ist noch hervorgebracht werden kann. Da sie aber doch einen genügenden Grund haben muß, so kann dieser nur in der *Wesenheit* des ersten unveränderlichen Bewegers selbst liegen. Nun kann aber die Wesenheit des ersten Bewegers nur dann der hinreichende Grund jener Vollkommenheit sein, wenn die Wesenheit auch der genügende Grund ihrer *Existenz* ist, ohne welche eine aktuelle Vollkommenheit der Wesenheit überhaupt unmöglich ist. Folglich ist der erste unveränderliche Beweger ein Wesen, das durch seine Wesenheit oder *durch sich selbst* existiert.

Anmerkung. — Was unsere Beweise ganz allgemein dartun, daß nämlich die tatsächliche Veränderung oder Vervollkommnung in der Welt eine erste unveränderliche Ursache voraussetzt, welche diese Vollkommenheit durch sich selbst (formell oder in eminenter Weise) besitzt, läßt sich auf jeden Einzelfall, insbesondere auf den menschlichen *Verstand* und *Willen* anwenden, die ja auch durch ihre *Akte* vervollkommnet werden. Man kann nicht dagegen einwenden, daß sich in der *sichtbaren* Welt keine Ursache entdecken lasse, welche verändernd auf diese Fähigkeiten einzuwirken vermöchte. Denn daraus, daß eine Ursache nicht sichtbar ist, folgt keineswegs, daß sie nicht existiert; sonst müßte man ja auch die Existenz der materiellen Kräfte leugnen, die in sich auch unsichtbar sind.

Es ist daher unzweifelhaft gewiß, daß auch der Verstandesakt in seiner Ursache formell oder eminent enthalten sein muß. Nun ist der *Verstand* als Fähigkeit zwar Ursache seines Aktes; weil er aber den Akt weder formell noch eminent enthält, kann er nicht die *adäquate* Ursache desselben sein. Es existiert also außer und über dem Verstande eine Ursache, welche die unzureichende Kausalität des Verstandes vervollständigt. Diese Ursache muß die Vollkommenheit, welche sie im Verstande hervorbringt, selbst besitzen; sie muß *formell intelligent* sein, weil ein Wesen, das eminent in-

telligent ist, auch formell intelligent sein muß. Die Intelligenz ist nämlich eine reine Vollkommenheit, die jedem Wesen besser ist als ihr Gegenteil. Eine Ursache, wie die bezeichnete, die intelligent ist, ohne, wie der menschliche Verstand, von der Potenz zum Akte überzugehen, gibt es aber in dieser Welt nicht. Folglich muß es ein überweltliches Wesen geben, das, durch sich selbst intelligent, den menschlichen Verstand zu seinen Akten befähigt; und dieses Wesen nennen wir Gott. — Was vom Verstande, das gilt auch vom Willen. Zu jedem, auch dem freien Willensakte bedarf der Mensch der Beihilfe Gottes, weil der Wille selbst den Akt, durch den er vervollkommnet wird, weder formell noch eminent enthält. Die Beihilfe wird ihm von dem unbeweglichen Beweger, d. h. von Gott, zuteil. Natürlich ist die Beihilfe Gottes zum freien Willensakte so zu erklären, daß die Freiheit des Willens nicht aufgehoben wird [1].

Viertes Kapitel.

Der ideologische Gottesbeweis.

Das Dasein Gottes als der durch sich existierenden Urwahrheit wird bewiesen aus der Herrschaft der Wahrheit über alles Sein und Denken.

In den vorigen Beweisen stützten wir uns auf die existierenden Dinge und folgerten aus ihrer Kontingenz, ihrem Entstehen und Vergehen und ihrer Veränderlichkeit die Existenz einer absolut notwendigen, durch sich selbst seienden, unveränderlichen Ursache. Hier sehen wir von der Existenz der Dinge als solcher ab und fassen nur das ins Auge, was sie waren, bevor sie noch existierten, und was ihnen mit unzähligen Dingen, die nicht existieren, gemeinsam ist, nämlich ihre Möglichkeit oder innere Wahrheit. Diese ist der Natur nach früher als die Existenz. Denn jedes Ding ist an und für sich eher möglich als wirklich; und wenn es auch von Ewigkeit existierte, so ging doch seine Möglichkeit seiner Wirklichkeit der Natur nach ebensowohl voraus, wie die Quelle der Natur nach vor dem Bache existiert. Nur für unsere Erkenntnis sind die wirklichen Dinge früher als die möglichen, weil wir das Existierende zuerst erkennen, und vom Begriffe der Existenz zum Begriffe der Möglichkeit gelangen.

Möglich im vollen Sinne ist das, was existieren kann. Zur vollständigen (adäquaten) Möglichkeit ist ein Zweifaches erfordert. Zunächst müssen die Merkmale des Dinges, das wir als möglich bezeichnen, miteinander vereinbar sein, dürfen sich also nicht gegenseitig ausschließen. In der Vereinbarkeit der Merkmale eines Dinges besteht die innere Möglichkeit

[1] Vgl. Hontheim, Inst. Theod. n. 211 214.

desselben. Durch seine innere Möglichkeit besitzt das Ding eine passive Empfänglichkeit für die Existenz oder Wirklichkeit. Damit aber das für die Existenz Empfängliche tatsächlich zur Existenz gelange, bedarf es einer hervorbringenden Ursache, welche die Macht besitzt, ihm das Dasein, zu dem es innerlich befähigt ist, zu verleihen. In dem Vorhandensein einer solchen Ursache besteht die äußere Möglichkeit des Dinges. Die innere Möglichkeit ist die notwendige Voraussetzung der äußeren; denn keine Ursache, auch wenn sie allmächtig ist, kann etwas hervorbringen, was innerlich unmöglich ist und infolge der Unvereinbarkeit seiner Merkmale gar keine Empfänglichkeit für die Existenz besitzt. — Daraus läßt sich ersehen, daß zwischen dem innerlich Möglichen und dem, was innerlich unmöglich ist, ein großer Unterschied besteht. Letzteres ist ein absolutes Nichts, das durch keine Macht verwirklicht werden kann; das innerlich Mögliche dagegen ist zwar ein Nichts in der Ordnung der Existenz, aber doch ein Etwas, eine Realität, die zu etwas Wirklichem werden und in sich selbst gedacht und aufgefaßt werden kann.

Wir betrachten hier die Dinge nach ihrer inneren Möglichkeit, d. h. die Merkmale der Dinge, insofern sie miteinander vereinbar sind und sich in eins zusammenfassen lassen. Ein Kreis z. B. ist etwas innerlich Mögliches, weil die ihm eigenen Merkmale und Bestimmungen vereinbar sind: eine Linie, die in allen ihren Punkten von einem andern Punkte gleich weit entfernt ist, enthält keine Gegensätze, die sich aufheben, sondern nur solche Elemente, die sich vereinigen lassen und in ihrer Vereinigung denkbar sind. So oft nun ein Kreis existiert, muß er das verwirklichen, was der Begriff des Kreises enthält; ebenso muß derjenige, welcher einen Kreis denkt, diejenigen Merkmale vereinigt denken, welche den Begriff des Kreises ausmachen. Ein solcher objektiver Begriff des Kreises ist nichts anderes als die Wesenheit desselben. Die Wesenheit eines Dinges ist aber, wie in der Ontologie gezeigt wurde, notwendig, unveränderlich und ewig, d. h. anfangslos. Was wir vom Begriffe und der Wesenheit des Kreises gesagt, gilt von allen Wesenheiten und Begriffen.

Aus der Wesenheit der Dinge lassen sich gewisse Grundsätze oder Prinzipien ableiten, welche das in ihr Enthaltene oder das mit ihr Unvereinbare in Form eines Urteils aussprechen; wie wenn z. B. ich sage: Der Kreis ist rund; der Mensch ist ein vernünftiges Sinnenwesen usw. Je allgemeiner die Begriffe, desto allgemeiner sind auch die von ihnen hergeleiteten und über sie aufgestellten Grundsätze. Dergleichen Grundsätze nennt man Wahrheiten. Daß jeder Kreis rund, jeder Mensch ein vernünftiges Sinnenwesen ist; daß alles, was wird, einen genügenden Grund seines Werdens haben muß; daß nichts zugleich sein und nicht sein kann —

sind Wahrheiten, die aus den Begriffen oder Wesenheiten des Kreises, des Menschen, des Werdens, des Seins abgeleitet und deshalb wie diese notwendig, unveränderlich und anfangslos sind. Von diesen Wahrheiten, welche ihre Geltung unmittelbar aus den Begriffen oder Wesenheiten herleiten und die, obschon in sich weder etwas Gedachtes noch etwas Existierendes, dennoch die Norm alles Werdens, Denkens und Wirkens sind, gehen wir aus, um die Existenz Gottes als des durch sich existierenden Urquells aller Wahrheit zu beweisen.

Erster Teil: Die Herrschaft der Wahrheit über alles Sein zeugt für die Existenz Gottes als der Urwahrheit.

Beweis. — Außerhalb des Bereiches der existierenden Dinge gibt es ein Reich der Wahrheit, d. h. ein Summe von Prinzipien oder objektiven Urteilen, deren Gewißheit und Notwendigkeit unbestritten und für jedermann einleuchtend ist. Dahin gehören vor allem die höchsten oder allgemeinsten Prinzipien und Normen alles Seins, wie das Prinzip der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten, des hinreichenden Grundes, das Kausalitätsprinzip. Dahin sind ferner zu rechnen diejenigen objektiven Urteile, welche sich auf den Inhalt der Begriffe beziehen und das Verhältnis aussprechen, in welchem die Merkmale eines Begriffes zueinander stehen, ob sie nämlich vereinbar und in ihrer Zusammensetzung möglich oder unvereinbar und als *ein* Begriff unmöglich seien. So ergibt sich z. B. aus dem Begriffe des Kreises das notwendige Urteil: in jeder Kreislinie sind alle Punkte von einem innerhalb der Linie liegenden Punkte gleich weit entfernt; aus dem Begriffe des Ganzen: der Teil ist kleiner als das Ganze.

Alle diese und viele ähnliche Wahrheiten üben auf das Sein der Dinge eine absolute Herrschaft aus; sie sind die ewigen, unabänderlichen Gesetze, denen alles Sein unterworfen ist, deren nötigender Macht sich kein Wesen entziehen kann. Immer und überall muß das, was ist, mit sich identisch sein, gemäß dem Prinzip der Identität. Desgleichen müssen sich alle Wesen dem Prinzip vom Widerspruche fügen: keines von ihnen kann zugleich sein und nicht sein, existieren und nicht existieren, so und doch anders beschaffen sein. Kein Ganzes kann existieren, das kleiner oder nur ebenso groß wäre als einer seiner Teile: der Begriff des Ganzen fordert es. So ist alles Seiende, das Kleinste wie das Größte, das Immaterielle und das Materielle, das Substantielle und das Accidentelle der Macht der Wahrheit unterworfen; selbst die Allmacht kann nicht bewirken, daß z. B. etwas sei und zugleich nicht sei, oder daß der Teil größer sei als das Ganze.

So unzweifelhaft es nun ist, daß die Wahrheit alles Sein beherrscht, ebenso gewiß ist es, daß ihre Herrschaft einen *genügenden Grund*

haben muß. Wo haben wir denselben zu suchen? In den existierenden endlichen Dingen kann er nicht liegen; diese stehen ja selbst in absoluter Abhängigkeit von der Wahrheit. Liegt der genügende Grund vielleicht in den Wahrheiten selbst? Mag auch der nächste Grund des nötigenden Einflusses, den sie ausüben, in ihnen selbst oder vielmehr in den Wesenheiten liegen, aus denen sie sich ergeben, in der Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit der die Wesenheit bildenden Merkmale: den letzten und adäquaten Grund ihrer Herrschaft über das Sein enthalten sie nicht. Denn sie gehören der metaphysischen Ordnung an und liegen außerhalb des Bereiches der existierenden Dinge; können also aus sich selbst einen bestimmenden und nötigenden Einfluß nicht ausüben, am wenigsten auf das wirkliche Sein. Der letzte Grund der Herrschaft der Wahrheit über alles Sein muß also in einem existierenden, und zwar in einem unendlichen Wesen liegen, welches das Urbild und die unveränderliche Norm alles Seins oder der Urgrund aller Wahrheit ist und das durch die in ihm begründeten Prinzipien und Wahrheiten alles Sein beherrscht. Dieses Wesen muß als letzter Grund der Wahrheit alle jene Eigenschaften besitzen, welche dem Reiche der Wahrheit eigen sind: es muß absolut notwendig, ewig, unveränderlich, allgegenwärtig sein. Dieses Wesen nennen wir Gott.

Zweiter Teil: Die Herrschaft der Wahrheit über alles Denken zeugt für die Existenz Gottes als der Urwahrheit.

Beweis. — Die möglichen Dinge als Wesenheiten aufgefaßt und die aus ihnen hergeleiteten Prinzipien oder Wahrheiten sind im wahren Sinne etwas Reales und haben eine von unserem Denken unabhängige Gültigkeit. Daß z. B. ein Kreis notwendig rund ist, daß nichts zugleich sein und nicht sein kann, wird nicht erst dadurch innerlich und notwendig wahr, daß wir es denken; es wäre wahr, wenn auch kein Mensch es dächte, und keine menschliche Vernunft, die es denken kann, existierte. Jene Wahrheiten haben also ihre eigene objektive Realität und eine Gültigkeit, die von unserem Denken in keiner Weise abhängt. — Noch mehr. Die Wahrheiten sind nicht nur von unserem Verstande unabhängig; unser Verstand steht vielmehr im Verhältnisse der Abhängigkeit zu ihnen. Sie sind die notwendige Richtschnur und Norm alles vernünftigen Denkens. So oft eine Wahrheit unserem Geiste mit voller Klarheit entgegentritt, sind wir genötigt, sie anzuerkennen; wir müssen ihr unsere Zustimmung geben, sollte auch der Wille widerstreben. Woher diese Herrschaft der Wahrheit über unsern Verstand?

Man könnte sagen, die Wahrheiten seien vielleicht in unsern Verstand hineingelegte subjektive Denkgesetze, welche unser Denken regeln, etwa

sind Wahrheiten, die aus den Begriffen oder Wesenheiten des Kreises, des Menschen, des Werdens, des Seins abgeleitet und deshalb wie diese notwendig, unveränderlich und anfangslos sind. Von diesen Wahrheiten, welche ihre Geltung unmittelbar aus den Begriffen oder Wesenheiten herleiten und die, obschon in sich weder etwas Gedachtes noch etwas Existierendes, dennoch die Norm alles Werdens, Denkens und Wirkens sind, gehen wir aus, um die Existenz Gottes als des durch sich existierenden Urquells aller Wahrheit zu beweisen.

Erster Teil: Die Herrschaft der Wahrheit über alles Sein zeugt für die Existenz Gottes als der Urwahrheit.

Beweis. — Außerhalb des Bereiches der existierenden Dinge gibt es ein Reich der Wahrheit, d. h. ein Summe von Prinzipien oder objektiven Urteilen, deren Gewißheit und Notwendigkeit unbestritten und für jedermann einleuchtend ist. Dahin gehören vor allem die höchsten oder allgemeinsten Prinzipien und Normen alles Seins, wie das Prinzip der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten, des hinreichenden Grundes, das Kausalitätsprinzip. Dahin sind ferner zu rechnen diejenigen objektiven Urteile, welche sich auf den Inhalt der Begriffe beziehen und das Verhältnis aussprechen, in welchem die Merkmale eines Begriffes zueinander stehen, ob sie nämlich vereinbar und in ihrer Zusammensetzung möglich oder unvereinbar und als *ein* Begriff unmöglich seien. So ergibt sich z. B. aus dem Begriffe des Kreises das notwendige Urteil: in jeder Kreislinie sind alle Punkte von einem innerhalb der Linie liegenden Punkte gleich weit entfernt; aus dem Begriffe des Ganzen: der Teil ist kleiner als das Ganze.

Alle diese und viele ähnliche Wahrheiten üben auf das Sein der Dinge eine absolute Herrschaft aus; sie sind die ewigen, unabänderlichen Gesetze, denen alles Sein unterworfen ist, deren nötigender Macht sich kein Wesen entziehen kann. Immer und überall muß das, was ist, mit sich identisch sein, gemäß dem Prinzip der Identität. Desgleichen müssen sich alle Wesen dem Prinzip vom Widerspruche fügen: keines von ihnen kann zugleich sein und nicht sein, existieren und nicht existieren, so und doch anders beschaffen sein. Kein Ganzes kann existieren, das kleiner oder nur ebenso groß wäre als einer seiner Teile: der Begriff des Ganzen fordert es. So ist alles Seiende, das Kleinste wie das Größte, das Immaterielle und das Materielle, das Substantielle und das Accidentelle der Macht der Wahrheit unterworfen; selbst die Allmacht kann nicht bewirken, daß z. B. etwas sei und zugleich nicht sei, oder daß der Teil größer sei als das Ganze.

So unzweifelhaft es nun ist, daß die Wahrheit alles Sein beherrscht, ebenso gewiß ist es, daß ihre Herrschaft einen *genügenden Grund*

haben muß. Wo haben wir denselben zu suchen? In den existierenden endlichen Dingen kann er nicht liegen; diese stehen ja selbst in absoluter Abhängigkeit von der Wahrheit. Liegt der genügende Grund vielleicht in den Wahrheiten selbst? Mag auch der nächste Grund des nötigenden Einflusses, den sie ausüben, in ihnen selbst oder vielmehr in den Wesenheiten liegen, aus denen sie sich ergeben, in der Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit der die Wesenheit bildenden Merkmale: den letzten und adäquaten Grund ihrer Herrschaft über das Sein enthalten sie nicht. Denn sie gehören der metaphysischen Ordnung an und liegen außerhalb des Bereiches der existierenden Dinge; können also aus sich selbst einen bestimmenden und nötigenden Einfluß nicht ausüben, am wenigsten auf das wirkliche Sein. Der letzte Grund der Herrschaft der Wahrheit über alles Sein muß also in einem existierenden, und zwar in einem unendlichen Wesen liegen, welches das Urbild und die unveränderliche Norm alles Seins oder der Urgrund aller Wahrheit ist und das durch die in ihm begründeten Prinzipien und Wahrheiten alles Sein beherrscht. Dieses Wesen muß als letzter Grund der Wahrheit alle jene Eigenschaften besitzen, welche dem Reiche der Wahrheit eigen sind: es muß absolut notwendig, ewig, unveränderlich, allgegenwärtig sein. Dieses Wesen nennen wir Gott.

Zweiter Teil: Die Herrschaft der Wahrheit über alles Denken zeugt für die Existenz Gottes als der Urwahrheit.

Beweis. — Die möglichen Dinge als Wesenheiten aufgefaßt und die aus ihnen hergeleiteten Prinzipien oder Wahrheiten sind im wahren Sinne etwas Reales und haben eine von unserem Denken unabhängige Gültigkeit. Daß z. B. ein Kreis notwendig rund ist, daß nichts zugleich sein und nicht sein kann, wird nicht erst dadurch innerlich und notwendig wahr, daß wir es denken; es wäre wahr, wenn auch kein Mensch es dächte, und keine menschliche Vernunft, die es denken kann, existierte. Jene Wahrheiten haben also ihre eigene objektive Realität und eine Gültigkeit, die von unserem Denken in keiner Weise abhängt. — Noch mehr. Die Wahrheiten sind nicht nur von unserem Verstande unabhängig; unser Verstand steht vielmehr im Verhältnisse der Abhängigkeit zu ihnen. Sie sind die notwendige Richtschnur und Norm alles vernünftigen Denkens. So oft eine Wahrheit unserem Geiste mit voller Klarheit entgegentritt, sind wir genötigt, sie anzuerkennen; wir müssen ihr unsere Zustimmung geben, sollte auch der Wille widerstreben. Woher diese Herrschaft der Wahrheit über unsern Verstand?

Man könnte sagen, die Wahrheiten seien vielleicht in unsern Verstand hineingelegte subjektive Denkgesetze, welche unser Denken regeln, etwa

sind Wahrheiten, die aus den Begriffen oder Wesenheiten des Kreises, des Menschen, des Werdens, des Seins abgeleitet und deshalb wie diese notwendig, unveränderlich und anfangslos sind. Von diesen Wahrheiten, welche ihre Geltung unmittelbar aus den Begriffen oder Wesenheiten herleiten und die, obschon in sich weder etwas Gedachtes noch etwas Existierendes, dennoch die Norm alles Werdens, Denkens und Wirkens sind, gehen wir aus, um die Existenz Gottes als des durch sich existierenden Urquells aller Wahrheit zu beweisen.

Erster Teil: Die Herrschaft der Wahrheit über alles Sein zeugt für die Existenz Gottes als der Urwahrheit.

Beweis. — Außerhalb des Bereiches der existierenden Dinge gibt es ein Reich der Wahrheit, d. h. ein Summe von Prinzipien oder objektiven Urteilen, deren Gewißheit und Notwendigkeit unbestritten und für jedermann einleuchtend ist. Dahin gehören vor allem die höchsten oder allgemeinsten Prinzipien und Normen alles Seins, wie das Prinzip der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten, des hinreichenden Grundes, das Kausalitätsprinzip. Dahin sind ferner zu rechnen diejenigen objektiven Urteile, welche sich auf den Inhalt der Begriffe beziehen und das Verhältnis aussprechen, in welchem die Merkmale eines Begriffes zueinander stehen, ob sie nämlich vereinbar und in ihrer Zusammensetzung möglich oder unvereinbar und als *ein* Begriff unmöglich seien. So ergibt sich z. B. aus dem Begriffe des Kreises das notwendige Urteil: in jeder Kreislinie sind alle Punkte von einem innerhalb der Linie liegenden Punkte gleich weit entfernt; aus dem Begriffe des Ganzen: der Teil ist kleiner als das Ganze.

Alle diese und viele ähnliche Wahrheiten üben auf das Sein der Dinge eine absolute Herrschaft aus; sie sind die ewigen, unabänderlichen Gesetze, denen alles Sein unterworfen ist, deren nötigender Macht sich kein Wesen entziehen kann. Immer und überall muß das, was ist, mit sich identisch sein, gemäß dem Prinzip der Identität. Desgleichen müssen sich alle Wesen dem Prinzip vom Widerspruche fügen: keines von ihnen kann zugleich sein und nicht sein, existieren und nicht existieren, so und doch anders beschaffen sein. Kein Ganzes kann existieren, das kleiner oder nur ebenso groß wäre als einer seiner Teile: der Begriff des Ganzen fordert es. So ist alles Seiende, das Kleinste wie das Größte, das Immaterielle und das Materielle, das Substantielle und das Accidentelle der Macht der Wahrheit unterworfen; selbst die Allmacht kann nicht bewirken, daß z. B. etwas sei und zugleich nicht sei, oder daß der Teil größer sei als das Ganze.

So unzweifelhaft es nun ist, daß die Wahrheit alles Sein beherrscht, ebenso gewiß ist es, daß ihre Herrschaft einen *genügenden Grund*

haben muß. Wo haben wir denselben zu suchen? In den existierenden endlichen Dingen kann er nicht liegen; diese stehen ja selbst in absoluter Abhängigkeit von der Wahrheit. Liegt der genügende Grund vielleicht in den Wahrheiten selbst? Mag auch der nächste Grund des nötigenden Einflusses, den sie ausüben, in ihnen selbst oder vielmehr in den Wesenheiten liegen, aus denen sie sich ergeben, in der Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit der die Wesenheit bildenden Merkmale: den letzten und adäquaten Grund ihrer Herrschaft über das Sein enthalten sie nicht. Denn sie gehören der metaphysischen Ordnung an und liegen außerhalb des Bereiches der existierenden Dinge; können also aus sich selbst einen bestimmenden und nötigenden Einfluß nicht ausüben, am wenigsten auf das wirkliche Sein. Der letzte Grund der Herrschaft der Wahrheit über alles Sein muß also in einem existierenden, und zwar in einem unendlichen Wesen liegen, welches das Urbild und die unveränderliche Norm alles Seins oder der Urgrund aller Wahrheit ist und das durch die in ihm begründeten Prinzipien und Wahrheiten alles Sein beherrscht. Dieses Wesen muß als letzter Grund der Wahrheit alle jene Eigenschaften besitzen, welche dem Reiche der Wahrheit eigen sind: es muß absolut notwendig, ewig, unveränderlich, allgegenwärtig sein. Dieses Wesen nennen wir Gott.

Zweiter Teil: Die Herrschaft der Wahrheit über alles Denken zeugt für die Existenz Gottes als der Urwahrheit.

Beweis. — Die möglichen Dinge als Wesenheiten aufgefaßt und die aus ihnen hergeleiteten Prinzipien oder Wahrheiten sind im wahren Sinne etwas Reales und haben eine von unserem Denken unabhängige Gültigkeit. Daß z. B. ein Kreis notwendig rund ist, daß nichts zugleich sein und nicht sein kann, wird nicht erst dadurch innerlich und notwendig wahr, daß wir es denken; es wäre wahr, wenn auch kein Mensch es dächte, und keine menschliche Vernunft, die es denken kann, existierte. Jene Wahrheiten haben also ihre eigene objektive Realität und eine Gültigkeit, die von unserem Denken in keiner Weise abhängt. — Noch mehr. Die Wahrheiten sind nicht nur von unserem Verstande unabhängig; unser Verstand steht vielmehr im Verhältnisse der Abhängigkeit zu ihnen. Sie sind die notwendige Richtschnur und Norm alles vernünftigen Denkens. So oft eine Wahrheit unserem Geiste mit voller Klarheit entgegentritt, sind wir genötigt, sie anzuerkennen; wir müssen ihr unsere Zustimmung geben, sollte auch der Wille widerstreben. Woher diese Herrschaft der Wahrheit über unsern Verstand?

Man könnte sagen, die Wahrheiten seien vielleicht in unsern Verstand hineingelegte subjektive Denkgesetze, welche unser Denken regeln, etwa

in der Weise, wie Kant sich die Verstandesbegriffe und Vernunftideen dachte. Diese Annahme ist dadurch ausgeschlossen, daß die Nötigung, welche uns von jeder evident erkannten Wahrheit auferlegt wird, unserseits mit der *Einsicht* verbunden ist, daß die *Sache* so ist und nicht anders sein kann. Wir stimmen der erkannten Wahrheit nicht blindlings zu, sondern nur deshalb, weil wir einsehen, daß sie uns die Beistimmung abnötigt. Die Wahrheit tritt uns als eine *fremde Macht* entgegen, der wir nicht zu widerstehen vermögen; und wir sehen ein, daß jeder, auch der vollkommenste Verstand, genötigt ist, sich ihrer Herrschaft zu unterwerfen.

Vielleicht entgegnet man, der nötigende Einfluß der Wahrheit auf unser Denken lasse sich daraus begreifen, daß der Verstand gerade *für die Wahrheit eingerichtet*, d. h. das Vermögen sei, Wahres zu erkennen. Ein Wahrheitsvermögen müsse natürlich die evident sich darstellende Wahrheit notwendig anerkennen. In dieser Annahme seien die Wahrheiten oder Prinzipien keine bloß subjektiven Denkgesetze, sondern hätten objektive Gültigkeit; die Vernunft sei aber nur deshalb genötigt, dieselben anzuerkennen, weil sie eben Vernunft oder die Fähigkeit sei, das Wahre zu erkennen. Die Nötigung gehe also nicht von der Wahrheit aus, sondern habe *in der Natur der Vernunft* ihren Grund.

Allerdings ist die Vernunft wesentlich Wahrheitsvermögen und kann, weil Erkenntnisvermögen, nur für die Erkenntnis der Wahrheit eingerichtet sein, weil Erkenntnis *Übereinstimmung* des Erkenntnisvermögens mit dem Erkenntnisgegenstande ist. Ein Erkenntnisvermögen, das für den Irrtum eingerichtet wäre und zum Irrtum nötigen würde, wäre ein Absurdum, weil es kein Erkenntnisvermögen wäre. Die Vernunft in ihrer Eigenschaft als Wahrheitsvermögen ist demnach eine notwendige *Voraussetzung* nicht nur für die Nötigung zur Anerkennung der evident erkannten Wahrheit, sondern für die *Möglichkeit* der Erkenntnis überhaupt. Es fragt sich aber, ob die Nötigung, einer evident erkannten Wahrheit beizustimmen, von der Natur der Vernunft ausgehen könne. Das ist zu verneinen. Ginge nämlich die Nötigung nicht von der Wahrheit, d. h. von den in ihr liegenden erkannten Motiven aus, sondern von der Natur der Vernunft, so müßte diese jeder Wahrheit, die sie irgendwie erkennt, notwendig beistimmen. Denn die Natur der Vernunft ist bei jeder Erkenntnis dieselbe; auch die Wahrheit ist immer dieselbe, wenn sie an sich und nicht in ihrer Einwirkung auf die Vernunft betrachtet wird. Läßt man also die Nötigung nicht von der Wahrheit, sondern von der Vernunft ausgehen, so gibt man den Unterschied nicht nur zwischen notwendiger und freier Gewißheit, sondern auch zwischen Gewißheit und Wahrscheinlichkeit preis und macht alle Erkenntnis zu einer *notwendigen* Erkenntnis. Außerdem hätten solche Urteile, ob-

schon sie notwendig sind, gar keinen objektiven Wert, da sie der Vernunft nicht vom Gegenstande abgenötigt, sondern mit der Natur der Vernunft gegeben sind; es wären aus rein subjektiver Nötigung hervorgehende Urteile, die in der Sache vielleicht gar nicht begründet sind.

Die Nötigung, einer evident erkannten Wahrheit unsere Beistimmung zu geben, geht also von der Wahrheit aus; diese übt somit eine wahre Herrschaft auf unser Denken aus. Und nun kehrt die Frage wieder: Woher diese Herrschaft der Wahrheit über unsern Verstand? Da sie nur etwas Abstraktes ist, kann sie unmöglich den Verstand zur Beistimmung nötigen. Die Herrschaft, welche sie ausübt, läßt sich nur begreifen, wenn ein Wesen existiert, welches der letzte Grund dieser Wahrheit ist und durch dieselbe unsern Verstand beherrscht. Wir werden daher mit logischer Notwendigkeit zu einem nicht gewordenen, durch sich existierenden Wesen hingeführt, das als letzter Grund aller Wahrheit oder Urwahrheit alles Denken und Sein beherrscht. Dieses Wesen aber nennen wir Gott.

Fünftes Kapitel.

Der henologische Gottesbeweis.

Das Dasein Gottes, als des einzigen absolut vollkommenen Wesens, wird bewiesen aus dem Dasein potentieller, mehr oder weniger vollkommener Wesen.

Die endliche Welt gibt uns nicht nur über das Dasein, sondern auch über die Wesenheit Gottes Aufschluß, je nach der verschiedenen Weise, wie wir die endlichen Wesen auffassen. Einfach als daseiend aufgefaßt, legen sie Zeugnis ab vom Dasein eines Urwesens, dessen Natur dann aus diesem ersten Begriffe abgeleitet werden kann. Wir können aber die endlichen Wesen nicht nur in ihrer Existenz, sondern auch nach den ihnen eigenen Vollkommenheiten betrachten, und so führen sie uns nicht nur zu einem ersten, durch sich existierenden, sondern auch, und zwar unmittelbar, zu einem absolut vollkommenen Wesen.

Potentiell nennen wir ein Wesen, in welchem Sein und Nichtsein, Aktualität mit Nichtaktualität verbunden ist, das zwar ein Sein einschließt, aber auch ein anderes Sein ausschließt und diesem gegenüber in der Potentialität bleibt. Ein potentielles Wesen ist mehr oder weniger vollkommen, je nachdem es mehr oder weniger Sein in sich vereinigt.

Erster Teil: Aus dem Dasein potentieller Wesen folgt das Dasein eines absolut vollkommenen Wesens.

Beweis. — Es gibt in der Welt ein Mehr und Weniger in der Vollkommenheit oder im Sein. Das beweisen schon die großen Unter-

schiede, nach denen die existierenden Wesen in leblose und lebendige und letztere wiederum in Pflanzen, Tiere und Menschen eingeteilt werden. Der unbelebte Stoff hat nur die Vollkommenheit, daß er ist; die Pflanzen haben vegetatives Leben; in den Tieren findet sich neben dem vegetativen auch sinnliches Leben; über allen steht der Mensch, welcher sinnliches und geistiges Leben in sich vereinigt. Auch die Individuen derselben Art stehen nicht alle auf derselben Stufe der Vollkommenheit. Allerdings können sie die ihnen gemeinsame spezifische Wesenheit nicht mehr oder weniger vollkommen besitzen; aber bezüglich der außerwesentlichen Vollkommenheiten sind sie sehr voneinander verschieden. So sind z. B. die Menschen in Bezug auf Gesundheit, Körperkraft, geistige Anlagen und Tugend sehr ungleich, wenn sie auch *als Menschen* alle einander gleich sind und der eine nicht mehr Mensch sein kann als der andere. Alle Vollkommenheiten der existierenden Wesen kommen darin überein, daß sie beschränkt sind und größer sein könnten, als sie sind. Auch die Vollkommenheit der Menschen, die wesentliche wie die außerwesentliche, ist nur eine potentielle und beschränkte; denn es lassen sich Wesen denken, die vollkommener sind als der Mensch, und kein Mensch ist so weise oder so tugendhaft, daß er es nicht in einem noch höheren Maße sein könnte. Es gibt demnach potentielle, mehr oder weniger vollkommene Wesen.

Nun kann aber ein Wesen, das eine *beschränkte* Vollkommenheit hat, diese nicht *durch sich selbst* besitzen, d. h. seine Wesenheit kann nicht der Grund sein, weshalb es dieselbe besitzt. Denn was einem Dinge durch sich selbst oder auf Grund seiner Wesenheit zukommt, kommt ihm notwendig in *unbeschränktem*, unendlichem Maße zu. Die Vollkommenheit als solche ist nämlich durch sich selbst nicht beschränkt, fordert nicht diesen oder jenen Grad, sondern ist an und für sich und ohne fremden, beschränkenden Einfluß unbeschränkt und unendlich, wie sie ja auch alle nur möglichen Grade umschließt. Die Weisheit als solche z. B. besagt nicht diesen oder jenen Grad von Weisheit, der sich in einem bestimmten Menschen vorfindet oder überhaupt in einem Menschen vorfinden kann. Dasselbe gilt von der Erkenntnis als solcher; sie bedeutet weder die unvollkommene Erkenntnis, die dem Tiere eigen ist, noch die vollkommenere, die den Menschen vor dem Tiere auszeichnet. Weisheit und Erkenntnis als solche sind nicht auf das größere oder geringere Maß beschränkt, in welchem sie in irgend einem endlichen Wesen sind oder sein können. Ähnliches gilt von allen Vollkommenheiten, wenn sie an und für sich, d. h. ihrem Begriffe nach, betrachtet werden.

Da also keine Vollkommenheit durch sich selbst beschränkt ist, so muß jede beschränkte Vollkommenheit ihre Ursache in einer andern und schließ-

lich in einer letzten, unbeschränkten Vollkommenheit haben. In einer letzten, weil sie als beschränkte Vollkommenheit den Grund ihres Seins nicht in sich trägt, sondern nur von einer andern, nicht wieder abhängigen empfangen konnte. In einer Vollkommenheit, weil Sein nur aus dem Sein, Vollkommenheit nur aus der Vollkommenheit entspringen kann. Diese andere Vollkommenheit kann aber nicht selbst wieder beschränkt sein, da sie ja sonst, als zur Gesamtheit der beschränkten Vollkommenheit gehörend, den Grund des Seins nicht in sich selbst trüge, sondern auf eine andere Vollkommenheit als ihre Ursache hinwiese und mithin nicht die letzte wäre. Mit Recht schließen wir also aus der Tatsache, daß es potentielle und mehr oder weniger vollkommene Wesen gibt, auf die Existenz einer letzten Ursache aller beschränkten Vollkommenheit, welche durch sich selbst oder durch ihre Wesenheit unbeschränkt und absolut vollkommen ist.

Zweiter Teil: Die letzte absolut vollkommene Ursache aller beschränkter Vollkommenheit ist nur eine.

Beweis. — Alle Dinge dieser Welt stimmen bezüglich mancher Vollkommenheiten miteinander überein; alle sind ein Sein, haben Gutheit und Wahrheit. Die Vollkommenheit aber, in welcher sie übereinstimmen, können sie nicht alle durch sich selbst, d. h. durch ihre Wesenheit haben. Denn das Sein, welches ein Ding durch sich selbst besitzt, ist ihm in der Weise eigen, daß es anderen Dingen nur durch Mitteilung, mithin nur in Abhängigkeit von ihm, zukommen kann. Wäre es unabhängig von ihm auch in anderen Dingen, so ständen alle diese Dinge zueinander in einer wesentlichen, auf die gemeinsame Vollkommenheit gegründeten Beziehung. Das ist aber unmöglich, weil die Beziehung Abhängigkeit voraussetzt. Die Dinge dieser Welt besitzen also die ihnen gemeinsamen Vollkommenheiten des Seins 2c. nicht durch sich selbst, sondern haben dieselben von einer Ursache empfangen.

Ob diese Ursache innerhalb der Welt existiert oder überweltlich ist, kann vorläufig dahingestellt bleiben. Jedenfalls kann es nur ein und dasselbe Wesen sein, welches in allen die Vollkommenheit, in der sie übereinstimmen, verursacht hat; die gemeinsame Vollkommenheit kann nicht in dem einen von dieser, in einem andern von einer andern Ursache hervorgebracht sein. Verschiedene Ursachen einer gleichen Wirkung müßten ja etwas Übereinstimmendes haben. Da sie aber, nach dem eben Gesagten, dieses Übereinstimmende nicht alle durch sich selbst haben können, so kehrt die Frage wieder: Haben sie es von einer Ursache, die zur Welt gehört, oder von einer überweltlichen Ursache? Schließlich muß man bei einem letzten Wesen stehen bleiben, das alles Sein und alle Vollkommenheit un-

beschränkt und durch sich selbst besitzt und die Ursache aller in der Welt existierenden beschränkten Vollkommenheit ist; dieses Wesen nennen wir Gott[1].

Anmerkung. — Im vorstehenden Beweise schlossen wir aus dem Mehr und Weniger des Seins und der Vollkommenheit in der Welt unter anderem auf die Einzigkeit der diese Vollkommenheit hervorbringenden Ursache. Auch Plato ging von derselben Tatsache aus, gelangte aber zu einer Vielheit von höchsten Wesen. Aus der Verschiedenheit der endlichen Vollkommenheiten schloß er auf ebensoviele letzte Ursachen derselben. Es existieren in der Welt Menschen, Tiere, Pflanzen; folglich gibt es einen vollkommensten Menschen, d. h. die in sich subsistierende Menschennatur ꝛc. Es existieren viele Arten von Tieren und Pflanzen; folglich gibt es eine in sich subsistierende Natur des Pferdes, der Eiche ꝛc.

Dieser Schluß ist unberechtigt. Denn wenn auch die Ursache die ganze Vollkommenheit der Wirkung in einer wahren Weise enthalten muß, so muß sie dieselbe doch nicht in der eigentümlichen Weise enthalten, wie sie in der Wirkung ist; die Ursache des Menschen muß nicht notwendig wieder ein Mensch, die Ursache der Rose muß nicht notwendig eine Rose sein. Dies gilt nur, wenn die Ursache als zeugende Ursache wirkt. Durch Zeugung kann ein Wesen allerdings nur von seinesgleichen hervorgebracht werden. Schafft aber die Ursache nach Ideen, dann ist außer dem idealen Sein, welches die Wirkung im denkenden Verstande hat, nur die Macht notwendig, das Gedachte zu verwirklichen. Freilich setzt diese Macht in der wirkenden Ursache die Vollkommenheit dessen voraus, was sie durch ihr Wirken hervorbringt, aber sie muß die Vollkommenheit der Wirkung nicht in der dieser eigentümlichen Weise, sondern kann sie auch in höherer Weise besitzen.

Sechstes Kapitel.

Der teleologische Gottesbeweis.

Das Dasein Gottes, als eines mit hoher Weisheit begabten, durch sich selbst existierenden Wesens, wird bewiesen aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt.

Der kosmologische Gottesbeweis hat uns auf Gott als den letzten notwendigen Grund und den durch sich existierenden Urheber des Weltalls hingewiesen, den wir dann durch weitere Erörterungen als ein persönliches Wesen erkannten; im teleologischen Beweise, welcher von der zweckmäßigen Einrichtung der Welt oder der Weltordnung ausgeht, tritt uns Gott als ein mit hoher Intelligenz begabtes, mithin persönliches Wesen unmittelbar entgegen.

Zweckmäßigkeit oder Ordnung ist da, wo viele Dinge sich so zueinander verhalten und so betätigen, daß die einen den Nutzen und die Wohlfahrt der anderen fördern. Das Weltall wird demnach zweckmäßig eingerichtet und wohlgeordnet sein, wenn seine Bestandteile von solcher Beschaffenheit sind und eine solche Wirkungsweise haben, daß als Resultat

[1] Vgl. Hontheim, Inst. Theod. n. 239.

ihres Wirkens das gemeinsame Wohl, d. h. das Wohl des Weltganzen herauskommt. Betrachtet man die Ordnung nur als Resultat oder Tatsache, so heißt sie materielle Ordnung. Die materielle Ordnung wird zur formellen, und das zweckmäßige Wirken der die Ordnung hervorbringenden Faktoren zur Zweckstrebigkeit, wenn die Ordnung unter der Leitung des Zweckes steht oder angestrebt wird. Daß die Weltordnung von seiten der Naturdinge Zweckstrebigkeit, wenn auch nur eine unvollkommene, voraussetze, wurde in der Kosmologie bewiesen. Wie aber alles Unvollkommene ein Vollkommenes, so setzt auch die unvollkommene Zweckstrebigkeit der Naturdinge ein Wesen voraus, das vollkommen zweckstrebig ist. Vollkommene Zweckstrebigkeit ist aber nur da, wo der Zweck als solcher erkannt und angestrebt wird, d. h. wo der Zweck und die demselben entsprechenden Mittel erkannt und letztere dieser Erkenntnis gemäß gewählt werden.

Wer das Weltall mit einiger Aufmerksamkeit betrachtet, kann sich der Überzeugung nicht verschließen, daß es sowohl im großen und ganzen als auch in seinen Teilen die größte Zweckmäßigkeit und schönste Ordnung offenbart. Die kleinlichen Bedenken, welche von den Materialisten gegen das tatsächliche Bestehen der Weltordnung erhoben werden, sind in der Kosmologie hinreichend gewürdigt worden[1]. Was indes bei Betrachtung des Weltalls vor allem überraschen und unsere Bewunderung erregen muß, ist der Umstand, daß es eine unberechenbare Zahl von Dingen ist, die trotz ihrer großen Verschiedenheit und ihrer Ausbreitung im ungeheuern Weltenraum, jedes in seiner Weise zur Begründung und Erhaltung der Ordnung einträchtig zusammenwirken. Wer diese Unsumme vielgestaltiger Dinge in ihrem einheitlichen Wirken und Streben ohne Vorurteil betrachtet, fühlt sich unwillkürlich zu dem Urteile gedrängt, daß ein solches Riesenkunstwerk unmöglich ein Spiel des Zufalls oder die Leistung der blinden Kräfte des Stoffes sein könne, daß es vielmehr das Werk eines über der Welt stehenden, mit höchster Weisheit und Macht begabten Wesens sein müsse, welches die Idee des Weltganzen entworfen und planmäßig ausgeführt hat.

Wenn wir dieses Urteil ein unwillkürliches nennen, so soll damit nicht gesagt sein, daß es unmittelbar und im strengen Sinne evident sei, wie z. B. die Existenz der Welt oder die höchsten Prinzipien der Vernunft. Was in diesem Sinne evident ist, braucht nicht bewiesen zu werden; es drängt sich dem menschlichen Geiste mit unwiderstehlicher Macht auf und ruft eine Überzeugung hervor, die auch durch künstliche Zweifel nicht erschüttert werden kann. Eine unmittelbare strenge Evidenz wollen wir für

[1] II 106 ff.

jenes unwillkürliche Urteil nicht beanspruchen. Dasselbe beruht vielmehr auf einem Schlusse, aber auf einem Schlusse, der so natürlich und unwillkürlich zu stande kommt, daß er sich mit dem Eindrucke, den die Betrachtung der Weltordnung hervorruft, gleichsam vermischt und daher nicht recht zum Bewußtsein kommt. Dabei ist es gut begründet, und weit entfernt, durch weiteres Nachdenken über den Ursprung der Weltordnung erschüttert zu werden, nimmt es in dem Maße an Festigkeit zu, je tiefer der Geist in die Erkenntnis der Weltordnung eindringt, und je richtiger er die Denkgesetze anwendet. Daraus erklärt sich denn auch die Tatsache, daß die Überzeugung vom Dasein Gottes, als des weisen Ordners und Regierers der Welt, so alt ist wie die Menschheit und bei allen Völkern feste Wurzeln geschlagen hat.

Um unsern Satz zu beweisen, haben wir vor allem darzutun, daß die tatsächlich bestehende Weltordnung eine intelligente Ursache fordert. Daß diese Ursache außerhalb der Welt zu suchen sei und über derselben stehe, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß alle Wesen, welche die Welt ausmachen, mit alleiniger Ausnahme des Menschen, vernunftlos sind, der Mensch aber anerkanntermaßen nicht der Urheber der Weltordnung ist, sondern einen Teil derselben ausmacht und unter ihrem Einflusse steht. Im zweiten Teile werden wir noch in Kürze zeigen, daß der intelligente Urheber der Weltordnung ein durch sich bestehendes Wesen ist.

Erster Teil: Die Weltordnung fordert einen intelligenten, überweltlichen Urheber.

Beweis. — 1. Fürs erste kann niemand behaupten, daß die Ansicht derjenigen, welche die Ordnung in der Welt auf einen intelligenten Urheber zurückführen, eine in Vorurteilen oder in Unwissenheit begründete, unmotivierte Hypothese sei. Lehrt doch die allgemeinste Erfahrung, daß, wo immer viele verschiedenartige Faktoren ein geordnetes Ganze bilden, Überlegung und Absicht die Leitung haben. So oft wir ein kompliziertes Ganze, z. B. einen Palast, ein Dampfschiff, ein Gemälde erblicken, wissen wir auch, daß eine ordnende Intelligenz dahinter steckt. Dieselbe Erfahrung zeigt uns, daß die ordnende Intelligenz um so größer ist, je größer die Vollkommenheit und Kompliziertheit des hervorgebrachten Ganzen. Niemals und nirgends ist die Beobachtung gemacht worden, daß sich der Stoff zu einer Uhr oder einem Kriegsschiff oder auch nur zu einer Hütte mit Tür und Fenster von selbst zusammengefunden hätte. Wenn wir daher von der äußerst komplizierten und doch so vollkommenen und haltbaren Ordnung in der Welt auf die Existenz eines Wesens schließen, das dieselbe mit Weisheit ausgedacht und planmäßig verwirklicht hat, so stützen

wir uns auf die allgemeinste Erfahrung und bedienen uns des in der Naturforschung so beliebten Induktionsbeweises; während diejenigen, welche die Weltordnung ohne Intelligenz erklären zu können glauben, sich mit der gesamten Erfahrung in Widerspruch setzen, ohne für ihre Ansicht auch nur den Schein eines Beweises vorzubringen.

2. Die Erklärung der Weltordnung aus einem intelligenten Urheber ist auch die einzige, welche sich wissenschaftlich rechtfertigen läßt. — Wie verfährt man denn in der Naturwissenschaft bei Begründung der Lehrsätze? Hat man eine Naturerscheinung unter den verschiedensten Umständen und Einflüssen beobachtet und die Einsicht gewonnen, daß dieselbe sich aus der Beschaffenheit und den Gesetzen einer bekannten Kraft hinreichend begreifen läßt, so führt man sie nicht auf irgend eine andere unbekannte Ursache zurück, sondern hält es für selbstverständlich, daß die bekannte Kraft die Ursache jener Erscheinung sei. Diese Beweismethode findet auf dem Gebiete der Naturwissenschaft die weiteste Anwendung; und die Naturforscher, welche sich ihrer bedienen, zweifeln nicht im mindesten, daß ihr Vorgehen ein streng wissenschaftliches sei. Man sage einmal einem Astronomen, es lasse sich doch denken, daß die Bewegung der Gestirne nicht durch Anziehungskraft, sondern durch irgend eine andere verborgene Naturkraft geregelt werde. Er wird nicht verfehlen, zu antworten, daß sich eine solche Annahme mit den Prinzipien der Wissenschaft nicht vertrage; es sei ja ein Grundsatz der gesunden Vernunft, daß man durch die bekannten Kräfte alle Erscheinungen erkläre, die sich durch dieselben hinreichend erklären lassen; unbekannte Ursachen aufstellen, wo die bekannten genügen, heiße die Naturtatsachen willkürlich, nicht wissenschaftlich erklären. Er hat vollkommen recht. Wollte man diesen Grundsatz nicht gelten lassen, so würde man die gesamte Naturwissenschaft als Wissenschaft in Frage stellen.

Ganz dieselbe Beweismethode kommt auch im teleologischen Gottesbeweise zur Anwendung. Es handelt sich darum, die Zweckmäßigkeit und Ordnung in der Welt zu erklären, die Ursache derselben aufzufinden. Nun wissen wir aber, daß die überlegende Vernunft eine Ursache ist, die zweckstrebig sein und ordnen kann. Wir wissen ferner, daß von allen uns bekannten Ursachen nur die Vernunft im stande ist, eine komplizierte und dauernde Ordnung herzustellen. Folglich dürfen wir schließen, daß die äußerst verwickelte und doch so vollkommene Ordnung, welche tatsächlich in der Welt existiert, von einem vernünftigen, mit hoher Weisheit begabten Wesen herrührt. Wer sich weigert, diesen Schluß zu ziehen, unter dem Vorgeben, es könnten ja irgendwo in der Welt gewisse unbekannte Kräfte vorhanden sein, die nach unbekannten Gesetzen die Weltordnung hervorgebracht haben: der würde sich mit den Grundsätzen der

Wissenschaft in Widerspruch setzen und müßte folgerichtig auf alles Nachdenken über die Natur und auf die Naturwissenschaft verzichten.

3. Der Schluß von der Weltordnung auf einen intelligenten Urheber derselben hat ferner die größte Wahrscheinlichkeit für sich. — Die Naturtatsachen beweisen, daß der sich selbst überlassene Stoff weit mehr nach Zerstreuung und Verteilung durch den Weltraum und nach Bildung gleichförmiger Massen oder nach jenen komplizierten Zusammensetzungen strebt, wie sie auf den Gestirnen und auf unserer Erde, zumal in den Pflanzen, Tieren und Menschen tatsächlich auftreten. Aus dieser natürlichen Tendenz des Stoffes erklärt es sich, daß nichts leichter ist, als einen Organismus zu zerstören. Wie wenig braucht es z. B., um einen Menschen zu töten! Wo ist aber die Naturkraft, welche einen zerstörten Organismus wiederherstellen und die Toten zum Leben erwecken kann? Man hat sich ja alle erdenkliche Mühe gegeben, die Uranfänge der Organismen auf die Tätigkeit des leblosen Stoffes zurückzuführen; aber alle diese Versuche sind an den Tatsachen gescheitert. Sollte es etwa in längst verflossenen Zeiten anders gewesen sein? Aber wenn sich früher die Organismen von selbst bildeten, weshalb geschieht es denn heute nicht mehr? Oder haben sich die Organismen früher ganz allmählich gebildet? Dann müßte es doch auch jetzt noch ab und zu vorkommen. Selbst wenn in uralten Zeiten durch ein Spiel der Natur ein Ansatz zu einem Organismus entstanden wäre, hätte er, infolge der natürlichen Tendenz des Stoffes nach Auflösung, in seiner Entwicklung gehemmt und durch äußere Einflüsse zerstört werden müssen. Es ist demnach in höchstem Grade unwahrscheinlich, daß ein Organismus aus dem unorganischen Stoffe von selbst entstanden ist. Und doch wäre es viel eher möglich, daß sich aus unorganischem Stoffe ein niedriger Organismus entwickelt hätte, als daß aus dem ursprünglichen Gasball des Weltalls ohne das Eingreifen einer ordnenden Intelligenz durch die bloßen Kräfte des Weltstoffes die jetzige unendlich komplizierte und bis ins Kleinste zweckentsprechende Welt entstanden wäre.

Um die gänzliche Unwahrscheinlichkeit, an welcher die vorgebliche Entstehung der Weltordnung ohne einen intelligenten Ordner leidet, weniger hervortreten zu lassen, nehmen manche Atheisten an, das Weltall bestehe aus unendlich vielen Stoffelementen. Diese hätten einen unendlich großen Raum zur Verfügung und seien während einer unendlichen Reihe von Jahren oder Jahrhunderten an der Herstellung der Weltordnung beteiligt gewesen. — Doch mit diesen unendlichen Größen machen sie ihre Annahme nicht wahrscheinlich, sondern unmöglich. Denn, um nur eines zu erwähnen, für unendlich viele Stoffteilchen ist auch in einem unendlich großen Raume die Möglichkeit einer Bewegung von vornherein ausgeschlossen.

4. Der Schluß von der Weltordnung auf einen intelligenten Ordner ist sodann eine *Forderung des gesunden Menschenverstandes*. — Es gibt Wirkungen, die wegen der zweckmäßigen und kunstvollen Anordnung ihrer Teile so offenbar auf eine intelligente, mit Absicht und nach Zwecken wirkende Ursache hinweisen, daß jedermann den Versuch, dieselben aus mechanischen, notwendig wirkenden Ursachen zu erklären, für töricht und *unvernünftig* hält. Wenn z. B. jemand behauptete, ein kunstreiches Gemälde, dessen Urheber unbekannt ist, sei vielleicht durch ein glückliches Spiel der Naturkräfte entstanden, so würde er sicherlich von niemand im Ernst genommen werden. Wollte ein Gelehrter mit Überzeugung für den Satz eintreten, die „Ilias" Homers, Vergils „Äneide", Schillers „Tell" oder Webers „Dreizehnlinden" hätten auch dadurch entstehen können, daß die einzelnen Buchstaben, nachdem sie in den verschiedensten Teilen des Weltraums gebildet worden, durch Stürme, Erdbeben, Überschwemmungen u. dgl. zusammengetrieben und zu einem Meisterwerke der Poesie geordnet wurden: so würden seine Zuhörer ohne vieles Nachdenken zu der Meinung gelangen, daß sein Denkvermögen nicht mehr im normalen Zustande sei. Und doch könnte es viel eher geschehen, daß durch bloße Bewegung der Stoffteilchen ein Gemälde, ein Epos oder ein Drama, als daß durch die bloßen Kräfte der Natur die Welt mit ihrer harmonischen Ordnung, ihrer Pracht und Herrlichkeit erstände. Nicht mit Unrecht hat daher *Aristoteles*, dem man jedenfalls keine christlichen Tendenzen zumuten wird, den Anaxagoras, welcher im Gegensatz zu den anderen heidnischen Philosophen behauptete, die Welt sei das Werk eines intelligenten Wesens, den einzigen Nüchternen unter den Betrunkenen genannt.

5. Der Schluß von der Weltordnung auf einen intelligenten Ordner ist endlich eine *Forderung der Logik*. — Die jetzige Weltordnung besteht entweder mit unbedingter *innerer Notwendigkeit* oder sie ist *geworden* und hervorgebracht. Gegen die erste Annahme sprechen die von der Naturwissenschaft verbürgten Tatsachen einer fortschreitenden Veränderung und Entwicklung des Weltalls. Wir haben demnach die Weltordnung als eine *Wirkung* zu betrachten. Ist sie aber eine Wirkung, so muß sie eine hervorbringende *Ursache* haben. Diese wäre entweder der *Zufall* oder die *Kräfte des Stoffes*, welche sich naturnotwendig in der Weise betätigten, daß eine Ordnung, und zwar die jetzt bestehende herauskommen mußte, oder ein überweltliches, *intelligentes Wesen*, das die Weltordnung geplant und durch die Kräfte des Stoffes verwirklicht hat. Ein anderes ist nicht denkbar. Nun kann aber weder der Zufall noch die Natur des Weltstoffes die Ursache der Weltordnung sein. Folglich ist diese das Werk eines überweltlichen, intelligenten Wesens.

a) Die Weltordnung ist nicht durch Zufall entstanden.

α) Die Ursache muß ihrer Wirkung vollkommen proportioniert sein, d. h. sie muß den genügenden Grund der ganzen Vollkommenheit dessen enthalten, was durch sie hervorgebracht wird. Daß nun der Zufall jene Vollkommenheit nicht besitzt, welche wir an der Weltordnung wahrnehmen, ergibt sich schon aus einem oberflächlichen Vergleiche der Eigenschaften beider. Die Weltordnung erstreckt sich nämlich über das ganze Weltall und wird durch das einträchtige Zusammenwirken unzähliger, sehr verschiedenartiger Wesen erreicht; dem Zufall dagegen ist es wesentlich, daß er nur in einzelnen Fällen und auf einzelne Individuen wirkt. Die Weltordnung ist sodann ständig und dauerhaft und wird von festen Normen beherrscht; jede zufällige Ursache wirkt selten, regellos und nur ausnahmsweise. Der Zufall könnte also höchstens bewirken, daß von den ungezählten Atomen des Weltstoffes eine gewisse Anzahl dann und wann und bald hier, bald dort sich in einer Weise betätigte, die für die Herstellung einer Ordnung günstig sind; er kann aber unmöglich die Ursache des dauernden Strebens aller Stoffteilchen nach Ordnung und nach einer ganz bestimmten Ordnung sein.

β) Eine Eigenschaft, welche bei der Weltordnung besonders hervortritt, ist ihre Dauerhaftigkeit und Gesetzmäßigkeit, die es dem Menschen ermöglicht, zukünftige Naturereignisse mit Gewißheit im voraus zu berechnen. Nun ist aber das Zufällige, d. h. die vom Zufall hervorgebrachte Wirkung ihrem Begriffe nach eine Wirkung, die nicht regelmäßig und gesetzmäßig, sondern nur selten und ausnahmsweise hervorgebracht wird und sich daher nicht voraussehen läßt. Die Weltordnung für das Werk des Zufalls ausgeben oder, was dasselbe ist, den Zufall zur Ursache der Weltordnung machen, heißt demnach nichts anderes als behaupten, der Zufall sei die Ursache einer Wirkung, die nicht zufällig, d. h. nicht vom Zufall hervorgebracht ist; was einen inneren Widerspruch enthält.

γ) Was man zufällige Ursache nennt, ist nicht etwas von der naturgemäß wirkenden Ursache Verschiedenes. Zufällig heißt die naturgemäß wirkende Ursache, insofern sie infolge eines ungewöhnlichen Zusammentreffens äußerer Umstände Wirkungen hervorbringt, die mit ihrer inneren Anlage und Tendenz nicht gegeben sind. Wenn z. B. ein vom Felsen sich ablösender Stein einen vorübergehenden Menschen tötet, so ist der fallende Stein die zufällige Ursache des Todes jenes Menschen. Dabei hat jedoch der Stein keine andere Tätigkeit ausgeübt als diejenige, welche in seiner Natur begründet ist. Daß er gerade auf das Haupt eines Menschen fiel und so die Ursache des Todes wurde, beruht nicht auf einer besondern

vom Stein ausgehenden Tätigkeit, sondern hat seinen Grund nur darin, daß zu der Zeit und an dem Orte, wo der Stein fiel, ein Mensch vorüberging. Die zufällige Ursache als solche ist demnach keine von der naturgemäß wirkenden Ursache verschiedene, sondern ebendiese, *insofern* sie unter bestimmten äußeren Umständen wirkt. Sagt man also, der Zufall (im Gegensatze zu den notwendig wirkenden Kräften des Stoffes) sei die Ursache der Weltordnung, so läuft das auf die Behauptung hinaus, die Weltordnung habe überhaupt keine Ursache. Da sie jedoch eine Wirkung ist und folglich eine Ursache haben muß, so ist nur mehr eine zweifache Annahme denkbar: *entweder* ist sie durch die Kräfte des Stoffes naturnotwendig hervorgebracht, *oder* sie ist von einem außerweltlichen intelligenten Wesen verursacht.

b) *Die Weltordnung ist nicht das Werk des Weltstoffes.* Wenn wir leugnen, daß der Stoff die Ursache der Weltordnung sei, schließen wir natürlich nicht jede Mitarbeit desselben aus, sondern behaupten nur, daß er nicht die *adäquate* Ursache der Ordnung sein könne.

α) Die Annahme, daß der Stoff sich nur durch seine eigenen Kräfte so geordnet habe, daß allmählich die jetzige Weltordnung entstand, ist nur unter der Voraussetzung diskutierbar, daß *jede folgende Entwicklungsphase in der vorhergehenden, als ihrer adäquat proportionierten Ursache, enthalten war.* Das ist eine Forderung des Kausalitätsprinzips. Eine endlose Reihe von Entwicklungsphasen läßt sich nicht annehmen, weil sie widersinnig ist. Es hat also einmal einen Anfang der Entwicklung oder eine *erste Entwicklungsphase* gegeben, der keine andere als ihre adäquat proportionierte Ursache vorausging, und aus welcher die jetzige Weltordnung *mit Notwendigkeit* hervorgehen mußte. Woher, so fragen wir, diese erste Entwicklungsphase? Die Gegner müssen antworten, dieselbe sei durch die Kräfte des Stoffes notwendig herbeigeführt worden. Doch das ist unmöglich. Kein Wesen kann ja die adäquate Ursache seiner Veränderung sein. Der Weltstoff konnte also nicht aus eigenen Kräften aus dem Zustande der *Unordnung* zum *ersten Stadium der Ordnung* gelangen, in welchem alle folgenden Stadien, einschließlich der vollkommenen Ordnung, wie sie heute besteht, dem Keime nach enthalten waren. Wenn aber der Anfang der Weltordnung und die erste Anlage dazu dem Stoffe nicht zugeschrieben werden kann, dann ist die Weltordnung nicht sein Werk.

β) Der Stoff kann sich nur nach festen Gesetzen betätigen, die in seiner Natur begründet sind. Deshalb muß er unter denselben Verhältnissen notwendig immer dieselbe Wirkung hervorbringen; verschieden kann die Wirkung des Stoffes nur dann sein, wenn die Verhältnisse, unter

denen er wirkt, verschieden sind. Die Verhältnisse, unter denen der Weltstoff sich tatsächlich betätigt, sind nun allerdings derart, daß unsere jetzige Weltordnung daraus resultiert. Läßt sich aber daraufhin ohne weiteres behaupten, daß der Weltstoff die adäquate Ursache der Weltordnung sei? Keineswegs. Als solche könnte er nur gelten, wenn nicht nur seine Tätigkeit, sondern auch die Verhältnisse, unter denen er sich betätigt, mit seiner Natur gegeben oder eine notwendige Folge derselben wären. Letzteres ist aber nicht der Fall. Die Verhältnisse, unter denen der Weltstoff seine notwendige Tätigkeit ausübt, sind weder mit der Natur des Stoffes gegeben, noch werden sie von ihr gefordert, sind vielmehr von der Natur desselben unabhängig und etwas rein Accidentelles. Zu diesen Verhältnissen, welche die Wirkungsweise des Stoffes und die Weltordnung bedingen, gehört u. a. die Verteilung der verschiedenen Stoffelemente im Weltraum. Daß die Elemente gerade so und nicht anders verteilt und gemischt sind, hat seinen Grund nicht im Wesen der Elemente; sonst wäre ja jede andere Verteilung und Mischung unmöglich. Den Bestandteilen der atmosphärischen Luft z. B. ist es sicher nicht wesentlich, daß sie gerade in dieser bestimmten Menge in der Atmosphäre vertreten und gemischt seien, wie sie es tatsächlich sind. Und doch hängt von dieser bestimmten Menge und dieser Mischung ein wesentlicher Teil der Weltordnung, nämlich die Existenz der Lebewesen, ab. Enthielte unsere Atmosphäre nur etwas weniger Kohlensäure, so müßten die Pflanzen zu Grunde gehen; enthielte sie etwas mehr, so müßten Menschen und Tiere ersticken. Wenn aber die Verhältnisse, von denen die Wirkungsweise des Stoffes und die Herstellung und Erhaltung der Weltordnung wesentlich abhängt, in der Natur des Weltstoffes nicht begründet sind, kann dieser nicht die adäquate Ursache der Weltordnung sein.

Da also weder der Zufall noch der Weltstoff die Ursache der Weltordnung sein können, so folgt, daß dieselbe von einem außerweltlichen, intelligenten Wesen verursacht worden ist. — Es erübrigt noch, zu zeigen, daß wir berechtigt sind, aus der Existenz der Weltordnung auf das Dasein eines durch sich existierenden Ordners zu schließen.

Zweiter Teil: Die Weltordnung fordert einen durch sich existierenden höchsten Ordner.

Beweis. — Der intelligente Ordner des Weltalls, dessen Dasein wir soeben bewiesen haben, existiert entweder durch sich selbst, oder er hat sein Dasein von einem andern erhalten. Die erste Annahme deckt sich mit unserer Behauptung; bedarf daher keines Beweises. Hat der Ordner des Weltalls den Grund seines Daseins in einem andern, so kann dieser

andere schließlich nur ein durch sich existierendes Wesen sein und muß, als absolute erste Ursache, die dem Weltordner mitgeteilte Intelligenz selbst besitzen. Wir schließen also mit Recht aus der Weltordnung auf das Dasein eines durch sich existierenden, mit hoher Weisheit begabten Wesens; und dieses Wesen nennen wir Gott.

Siebtes Kapitel.

Einwendungen gegen den teleologischen Gottesbeweis.

1. Die für die Existenz eines überweltlichen intelligenten Urhebers der Weltordnung aufgeführten Gründe können Fr. Schulze nicht überzeugen. — a) Die Welt auf einen intelligenten Urheber zurückzuführen, meint er, sei ein bloßer Anthropomorphismus. „Mag der Mensch Zweckmäßigkeit nur durch Denken erreichen, so kann doch die Natur durch ganz andere Mittel und ohne Denken zweckmäßig wirken. Es ist richtig, daß, wenn der Mensch ordnend verfährt, er dazu sein menschliches Denken und Überlegen nötig hat. Angenommen nun, das Weltall wäre wirklich zweckmäßig geordnet, so würde aus dem Verfahren des Menschen doch noch gar nichts folgen über das Verfahren des Weltalls. . . . Der Mensch mag immerhin Zweckmäßigkeit durch Denken erreichen, so könnte die Natur dasselbe Ziel doch durch ganz andere Mittel ermöglichen, die mit unserem Mittel, dem Denken, gar keine Ähnlichkeit zu haben brauchten. Das Menschlein ordnet seine kleinlichen Angelegenheiten durch sein bißchen Denken. Weder das Menschlein noch seine Angelegenheiten noch sein bißchen Denken stehen nach Quantität oder Qualität in irgend einem maßgebenden Verhältnis zu dem unendlichen Weltall, dessen ungeheuren Prozessen und dessen riesigen Mitteln, die unserer Wenigkeit hohnlachen. . . . Es gehört die ganze hochmütige Verblendung und dünkelhafte Befangenheit des vom anthropozentrischen Irrtum durchwachsenen Menschen, der sich für das *A* und *Ω* der Welt hält, dazu, um einen solchen Fehlschluß zu vollziehen.“ [1]

Antwort: Mit dieser schwungvollen Tirade kann Schulze höchstens sich selbst imponieren und denjenigen, welche nicht Denken gelernt haben. Um das zu zeigen, sei es gestattet, die neue Beweismethode Schulzes auf einen andern ihm noch günstigeren Gegenstand anzuwenden. Um eine Familie, die nur wenige Köpfe zählt, zu leiten, braucht es Verstand und Überlegung, weil da die Verhältnisse nur eng und kleinlich sind. Zur Leitung eines ganzen Volkes ist viel weniger Verstand erforderlich; dieses bildet ja eine große Masse und verfügt über Mittel, wie sie einer

[1] „Kosmos“ II 301.

kleinen Familie nicht zu Gebote stehen. Da regiert sich's schon viel leichter, und man darf, ohne das Staatswohl zu gefährden, die Zügel der Regierung schon einem recht dummen Menschen anvertrauen. Denken wir uns erst alle Menschen zu einem einzigen großen Volke vereinigt, dann braucht der Regent gar keinen Verstand mehr, und jeder — Esel kann mit Leichtigkeit regieren! — Wenn schon das Kleine, das der Mensch leistet, Verstand und einen gewissen Grad von Weisheit voraussetzt, sollte dann die Ordnung des Weltalls ohne Verstand und Weisheit zu erreichen sein? Schulze gibt ja selber zu, daß die Ordnung des Weltalls eine viel vollkommenere Ursache fordere als die „kleinlichen Angelegenheiten" des Menschen. Nun ist aber doch eine intelligente, nach Plan und Absicht handelnde Ursache vollkommener als eine vernunftlose, die blind und notwendig nach den in ihr liegenden Gesetzen wirkt. Die „Unendlichkeit" des Weltalls und dessen „ungeheure Prozesse" machen doch wahrlich ein geordnetes Wirken nicht leichter, sondern unvergleichlich schwieriger und fordern daher unvergleichlich mehr Verstand und Weisheit als das vollkommenste Menschenwerk. Was wir indes gerne zugeben, ist, daß die Weisheit des Menschen mit der Weisheit Gottes keinen Vergleich aushält.

b) Kaum hat Schulze die Notwendigkeit der Intelligenz für das Entstehen der Weltordnung geleugnet, so stellt sich ihm doch ein Bedenken ein, und er meint, die Welt habe vielleicht selbst Verstand, habe sich also selbst die jetzige Ordnung geben können. „Wir sehen", sagt er, „wie der Stoff im Gehirn sich zum denkenden Stoff wirklich erhebt (!), wie dieser Gehirnstoff überlegt und zweckmäßig ordnet, so daß also, besäße einer die teleologische Kühnheit des Schließens, nichts im Wege stünde, die Welt selbst trotz ihrer Stofflichkeit für das denkende und zweckmäßig ordnende Wesen zu halten." [1]

Antwort: Daß Schulze die nötige Kühnheit des Schließens besitzt, wissen wir bereits und dürfen annehmen, daß er sie auch hier nicht verleugnen wird. Wir acceptieren daher das Geständnis, daß sich die Weltordnung ohne eine intelligente Ursache nicht erklären lasse. Daß aber die ordnende Intelligenz kein weltimmanentes Prinzip ist, wie Schulze meint, nämlich der Stoff selbst, dürfte leicht darzutun sein. Nach Schulze erhebt sich ja der Stoff nur im Gehirn zum denkenden, intelligenten Stoff, also nur im Menschen und allenfalls im Tiere. Nun ist aber der Gehirnstoff aller Menschen und Tiere zusammengenommen nur ein winzig kleiner Teil des ganzen Weltstoffes. Wenn daher auch der Mensch durch seinen Gehirnstoff sich selbst ordnet: wer hat denn den Stoff so geordnet, daß

[1] „Kosmos" II 301.

er sich zum Gehirnstoff ausbilden konnte? wer ordnet die ungeheuren Stoffmassen, die sich noch nicht zum „denkenden Stoff" erhoben, sich also nicht selbst ordnen können? Ist das ordnende Prinzip ein intelligentes und zugleich der Welt immanentes, der Gehirnstoff, dann können nur die Menschen und die Tiere die Ordner des Weltalls sein. Ob sich Schulze wohl bewußt ist, mit seinem Gehirn bei der Herstellung oder Erhaltung der Weltordnung beteiligt zu sein?

2. Kant gesteht zu, daß der teleologische Gottesbeweis, wenn er stichhaltig wäre, eine große Überzeugungskraft besitze, daß er uns einen klaren Begriff und eine hohe Idee von der Macht, Weisheit und Vorsehung Gottes gebe, daß er uns mit Bewunderung und Ehrfurcht zu Gott aufschauen lasse, daß endlich auf diesem Wege der Mensch in einer ihm sehr entsprechenden Weise und wie von selbst zur Überzeugung vom Dasein Gottes gelange. Er sei aber in Wirklichkeit nicht stringent, denn er stütze sich auf die Analogie der Werke der Natur mit den Werken des mit Überlegung und Absicht handelnden Menschen. Könne auch der Mensch die Dinge zu Zwecken benutzen, auf die sie ihrer Natur nach nicht hingerichtet seien, so sei doch nicht ausgemacht, daß die Dinge dergleichen Zwecke aus sich selbst absolut nicht erreichen könnten. Der Schluß von der Weltordnung auf einen mit hoher Intelligenz begabten Urheber derselben sei allerdings, wenn wir die Erfahrung zu Rate ziehen, der einzig vernünftige, es fehle ihm aber die zwingende Kraft. Außerdem führe er nur zu einem Weltordner oder Weltbaumeister, nicht aber zum Weltschöpfer.

Antwort: a) Die Einwendung Kants könnte allenfalls berechtigt erscheinen, wenn wir einfach aus der Erfahrungstatsache, daß der Mensch nur mit Überlegung und Absicht Zweckmäßiges schafft, den Schluß zögen, daß es ohne Überlegung und Absicht überhaupt nichts Zweckmäßiges geben könne. Dem ist aber nicht so. Allerdings gingen wir von der Erwägung aus, daß eine komplizierte Ordnung erfahrungsgemäß immer durch eine ordnende Intelligenz bedingt sei, und folgerten daraus, daß die Ansicht vom Dasein eines intelligenten und überweltlichen Urhebers der Weltordnung, wie Kant zugibt, die einzig vernünftige sei. Dabei blieben wir aber keineswegs stehen. Wir wiesen auch auf die andere Tatsache hin, daß es innerhalb der Stoffwelt (zumal in den Organismen) unzählige Kombinationen gibt, welche der natürlichen Tendenz des Stoffes widerstreben; daß ferner die Natur in konstanter Weise Wirkungen erzeugt, die sich erst in ferner Zukunft als zweckmäßig erweisen und zur Erhaltung der Weltordnung beitragen. Wirkungen aber, die mit der natürlichen Tendenz des Stoffes streiten und die bei ihrem Entstehen nutzlos und hinderlich sind und erst in der Zukunft sich nützlich erweisen, können

jenes unwillkürliche Urteil nicht beanspruchen. Dasselbe beruht vielmehr auf einem Schlusse, aber auf einem Schlusse, der so natürlich und unwillkürlich zu stande kommt, daß er sich mit dem Eindrucke, den die Betrachtung der Weltordnung hervorruft, gleichsam vermischt und daher nicht recht zum Bewußtsein kommt. Dabei ist es gut begründet, und weit entfernt, durch weiteres Nachdenken über den Ursprung der Weltordnung erschüttert zu werden, nimmt es in dem Maße an Festigkeit zu, je tiefer der Geist in die Erkenntnis der Weltordnung eindringt, und je richtiger er die Denkgesetze anwendet. Daraus erklärt sich denn auch die Tatsache, daß die Überzeugung vom Dasein Gottes, als des weisen Ordners und Regierers der Welt, so alt ist wie die Menschheit und bei allen Völkern feste Wurzeln geschlagen hat.

Um unsern Satz zu beweisen, haben wir vor allem darzutun, daß die tatsächlich bestehende Weltordnung eine intelligente Ursache fordert. Daß diese Ursache außerhalb der Welt zu suchen sei und über derselben stehe, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß alle Wesen, welche die Welt ausmachen, mit alleiniger Ausnahme des Menschen, vernunftlos sind, der Mensch aber anerkanntermaßen nicht der Urheber der Weltordnung ist, sondern einen Teil derselben ausmacht und unter ihrem Einflusse steht. Im zweiten Teile werden wir noch in Kürze zeigen, daß der intelligente Urheber der Weltordnung ein durch sich bestehendes Wesen ist.

Erster Teil: Die Weltordnung fordert einen intelligenten, überweltlichen Urheber.

Beweis. — 1. Fürs erste kann niemand behaupten, daß die Ansicht derjenigen, welche die Ordnung in der Welt auf einen intelligenten Urheber zurückführen, eine in Vorurteilen oder in Unwissenheit begründete, unmotivierte Hypothese sei. Lehrt doch die allgemeinste Erfahrung, daß, wo immer viele verschiedenartige Faktoren ein geordnetes Ganze bilden, Überlegung und Absicht die Leitung haben. So oft wir ein kompliziertes Ganze, z. B. einen Palast, ein Dampfschiff, ein Gemälde erblicken, wissen wir auch, daß eine ordnende Intelligenz dahinter steckt. Dieselbe Erfahrung zeigt uns, daß die ordnende Intelligenz um so größer ist, je größer die Vollkommenheit und Kompliziertheit des hervorgebrachten Ganzen. Niemals und nirgends ist die Beobachtung gemacht worden, daß sich der Stoff zu einer Uhr oder einem Kriegsschiff oder auch nur zu einer Hütte mit Tür und Fenster von selbst zusammengefunden hätte. Wenn wir daher von der äußerst komplizierten und doch so vollkommenen und haltbaren Ordnung in der Welt auf die Existenz eines Wesens schließen, das dieselbe mit Weisheit ausgedacht und planmäßig verwirklicht hat, so stützen

wir uns auf die allgemeinste Erfahrung und bedienen uns des in der Naturforschung so beliebten Induktionsbeweises; während diejenigen, welche die Weltordnung ohne Intelligenz erklären zu können glauben, sich mit der gesamten Erfahrung in Widerspruch setzen, ohne für ihre Ansicht auch nur den Schein eines Beweises vorzubringen.

2. Die Erklärung der Weltordnung aus einem intelligenten Urheber ist auch die einzige, welche sich wissenschaftlich rechtfertigen läßt. — Wie verfährt man denn in der Naturwissenschaft bei Begründung der Lehrsätze? Hat man eine Naturerscheinung unter den verschiedensten Umständen und Einflüssen beobachtet und die Einsicht gewonnen, daß dieselbe sich aus der Beschaffenheit und den Gesetzen einer bekannten Kraft hinreichend begreifen läßt, so führt man sie nicht auf irgend eine andere unbekannte Ursache zurück, sondern hält es für selbstverständlich, daß die bekannte Kraft die Ursache jener Erscheinung sei. Diese Beweismethode findet auf dem Gebiete der Naturwissenschaft die weiteste Anwendung; und die Naturforscher, welche sich ihrer bedienen, zweifeln nicht im mindesten, daß ihr Vorgehen ein streng wissenschaftliches sei. Man sage einmal einem Astronomen, es lasse sich doch denken, daß die Bewegung der Gestirne nicht durch Anziehungskraft, sondern durch irgend eine andere verborgene Naturkraft geregelt werde. Er wird nicht verfehlen, zu antworten, daß sich eine solche Annahme mit den Prinzipien der Wissenschaft nicht vertrage; es sei ja ein Grundsatz der gesunden Vernunft, daß man durch die bekannten Kräfte alle Erscheinungen erkläre, die sich durch dieselben hinreichend erklären lassen; unbekannte Ursachen aufstellen, wo die bekannten genügen, heiße die Naturtatsachen willkürlich, nicht wissenschaftlich erklären. Er hat vollkommen recht. Wollte man diesen Grundsatz nicht gelten lassen, so würde man die gesamte Naturwissenschaft als Wissenschaft in Frage stellen.

Ganz dieselbe Beweismethode kommt auch im teleologischen Gottesbeweise zur Anwendung. Es handelt sich darum, die Zweckmäßigkeit und Ordnung in der Welt zu erklären, die Ursache derselben aufzufinden. Nun wissen wir aber, daß die überlegende Vernunft eine Ursache ist, die zweckstrebig sein und ordnen kann. Wir wissen ferner, daß von allen uns bekannten Ursachen nur die Vernunft im stande ist, eine komplizierte und dauernde Ordnung herzustellen. Folglich dürfen wir schließen, daß die äußerst verwickelte und doch so vollkommene Ordnung, welche tatsächlich in der Welt existiert, von einem vernünftigen, mit hoher Weisheit begabten Wesen herrührt. Wer sich weigert, diesen Schluß zu ziehen, unter dem Vorgeben, es könnten ja irgendwo in der Welt gewisse unbekannte Kräfte vorhanden sein, die nach unbekannten Gesetzen die Weltordnung hervorgebracht haben: der würde sich mit den Grundsätzen der

Wissenschaft in Widerspruch setzen und müßte folgerichtig auf alles Nachdenken über die Natur und auf die Naturwissenschaft verzichten.

3. Der Schluß von der Weltordnung auf einen intelligenten Urheber derselben hat ferner die größte Wahrscheinlichkeit für sich. — Die Naturtatsachen beweisen, daß der sich selbst überlassene Stoff weit mehr nach Zerstreuung und Verteilung durch den Weltraum und nach Bildung gleichförmiger Massen oder nach jenen komplizierten Zusammensetzungen strebt, wie sie auf den Gestirnen und auf unserer Erde, zumal in den Pflanzen, Tieren und Menschen tatsächlich auftreten. Aus dieser natürlichen Tendenz des Stoffes erklärt es sich, daß nichts leichter ist, als einen Organismus zu zerstören. Wie wenig braucht es z. B., um einen Menschen zu töten! Wo ist aber die Naturkraft, welche einen zerstörten Organismus wiederherstellen und die Toten zum Leben erwecken kann? Man hat sich ja alle erdenkliche Mühe gegeben, die Uranfänge der Organismen auf die Tätigkeit des leblosen Stoffes zurückzuführen; aber alle diese Versuche sind an den Tatsachen gescheitert. Sollte es etwa in längst verflossenen Zeiten anders gewesen sein? Aber wenn sich früher die Organismen von selbst bildeten, weshalb geschieht es denn heute nicht mehr? Oder haben sich die Organismen früher ganz allmählich gebildet? Dann müßte es doch auch jetzt noch ab und zu vorkommen. Selbst wenn in uralten Zeiten durch ein Spiel der Natur ein Ansatz zu einem Organismus entstanden wäre, hätte er, infolge der natürlichen Tendenz des Stoffes nach Auflösung, in seiner Entwicklung gehemmt und durch äußere Einflüsse zerstört werden müssen. Es ist demnach in höchstem Grade unwahrscheinlich, daß ein Organismus aus dem unorganischen Stoffe von selbst entstanden ist. Und doch wäre es viel eher möglich, daß sich aus unorganischem Stoffe ein niedriger Organismus entwickelt hätte, als daß aus dem ursprünglichen Gasball des Weltalls ohne das Eingreifen einer ordnenden Intelligenz durch die bloßen Kräfte des Weltstoffes die jetzige unendlich komplizierte und bis ins Kleinste zweckentsprechende Welt entstanden wäre.

Um die gänzliche Unwahrscheinlichkeit, an welcher die vorgebliche Entstehung der Weltordnung ohne einen intelligenten Ordner leidet, weniger hervortreten zu lassen, nehmen manche Atheisten an, das Weltall bestehe aus unendlich vielen Stoffelementen. Diese hätten einen unendlich großen Raum zur Verfügung und seien während einer unendlichen Reihe von Jahren oder Jahrhunderten an der Herstellung der Weltordnung beteiligt gewesen. — Doch mit diesen unendlichen Größen machen sie ihre Annahme nicht wahrscheinlich, sondern unmöglich. Denn, um nur eines zu erwähnen, für unendlich viele Stoffteilchen ist auch in einem unendlich großen Raume die Möglichkeit einer Bewegung von vornherein ausgeschlossen.

4. Der Schluß von der Weltordnung auf einen intelligenten Ordner ist sodann eine Forderung des gesunden Menschenverstandes. — Es gibt Wirkungen, die wegen der zweckmäßigen und kunstvollen Anordnung ihrer Teile so offenbar auf eine intelligente, mit Absicht und nach Zwecken wirkende Ursache hinweisen, daß jedermann den Versuch, dieselben aus mechanischen, notwendig wirkenden Ursachen zu erklären, für töricht und unvernünftig hält. Wenn z. B. jemand behauptete, ein kunstreiches Gemälde, dessen Urheber unbekannt ist, sei vielleicht durch ein glückliches Spiel der Naturkräfte entstanden, so würde er sicherlich von niemand im Ernst genommen werden. Wollte ein Gelehrter mit Überzeugung für den Satz eintreten, die „Ilias" Homers, Vergils „Äneide", Schillers „Tell" oder Webers „Dreizehnlinden" hätten auch dadurch entstehen können, daß die einzelnen Buchstaben, nachdem sie in den verschiedensten Teilen des Weltraums gebildet worden, durch Stürme, Erdbeben, Überschwemmungen u. dgl. zusammengetrieben und zu einem Meisterwerke der Poesie geordnet wurden: so würden seine Zuhörer ohne vieles Nachdenken zu der Meinung gelangen, daß sein Denkvermögen nicht mehr im normalen Zustande sei. Und doch könnte es viel eher geschehen, daß durch bloße Bewegung der Stoffteilchen ein Gemälde, ein Epos oder ein Drama, als daß durch die bloßen Kräfte der Natur die Welt mit ihrer harmonischen Ordnung, ihrer Pracht und Herrlichkeit erstände. Nicht mit Unrecht hat daher Aristoteles, dem man jedenfalls keine christlichen Tendenzen zumuten wird, den Anaxagoras, welcher im Gegensatz zu den anderen heidnischen Philosophen behauptete, die Welt sei das Werk eines intelligenten Wesens, den einzigen Nüchternen unter den Betrunkenen genannt.

5. Der Schluß von der Weltordnung auf einen intelligenten Ordner ist endlich eine Forderung der Logik. — Die jetzige Weltordnung besteht entweder mit unbedingter innerer Notwendigkeit oder sie ist geworden und hervorgebracht. Gegen die erste Annahme sprechen die von der Naturwissenschaft verbürgten Tatsachen einer fortschreitenden Veränderung und Entwicklung des Weltalls. Wir haben demnach die Weltordnung als eine Wirkung zu betrachten. Ist sie aber eine Wirkung, so muß sie eine hervorbringende Ursache haben. Diese wäre entweder der Zufall oder die Kräfte des Stoffes, welche sich naturnotwendig in der Weise betätigten, daß eine Ordnung, und zwar die jetzt bestehende herauskommen mußte, oder ein überweltliches, intelligentes Wesen, das die Weltordnung geplant und durch die Kräfte des Stoffes verwirklicht hat. Ein anderes ist nicht denkbar. Nun kann aber weder der Zufall noch die Natur des Weltstoffes die Ursache der Weltordnung sein. Folglich ist diese das Werk eines überweltlichen, intelligenten Wesens.

a) Die Weltordnung ist nicht durch Zufall entstanden.

α) Die Ursache muß ihrer Wirkung vollkommen proportioniert sein, d. h. sie muß den genügenden Grund der ganzen Vollkommenheit dessen enthalten, was durch sie hervorgebracht wird. Daß nun der Zufall jene Vollkommenheit nicht besitzt, welche wir an der Weltordnung wahrnehmen, ergibt sich schon aus einem oberflächlichen Vergleiche der Eigenschaften beider. Die Weltordnung erstreckt sich nämlich über das ganze Weltall und wird durch das einträchtige Zusammenwirken unzähliger, sehr verschiedenartiger Wesen erreicht; dem Zufall dagegen ist es wesentlich, daß er nur in einzelnen Fällen und auf einzelne Individuen wirkt. Die Weltordnung ist sodann ständig und dauerhaft und wird von festen Normen beherrscht; jede zufällige Ursache wirkt selten, regellos und nur ausnahmsweise. Der Zufall könnte also höchstens bewirken, daß von den ungezählten Atomen des Weltstoffes eine gewisse Anzahl dann und wann und bald hier, bald dort sich in einer Weise betätigte, die für die Herstellung einer Ordnung günstig sind; er kann aber unmöglich die Ursache des dauernden Strebens aller Stoffteilchen nach Ordnung und nach einer ganz bestimmten Ordnung sein.

β) Eine Eigenschaft, welche bei der Weltordnung besonders hervortritt, ist ihre Dauerhaftigkeit und Gesetzmäßigkeit, die es dem Menschen ermöglicht, zukünftige Naturereignisse mit Gewißheit im voraus zu berechnen. Nun ist aber das Zufällige, d. h. die vom Zufall hervorgebrachte Wirkung ihrem Begriffe nach eine Wirkung, die nicht regelmäßig und gesetzmäßig, sondern nur selten und ausnahmsweise hervorgebracht wird und sich daher nicht voraussehen läßt. Die Weltordnung für das Werk des Zufalls ausgeben oder, was dasselbe ist, den Zufall zur Ursache der Weltordnung machen, heißt demnach nichts anderes als behaupten, der Zufall sei die Ursache einer Wirkung, die nicht zufällig, d. h. nicht vom Zufall hervorgebracht ist; was einen inneren Widerspruch enthält.

γ) Was man zufällige Ursache nennt, ist nicht etwas von der naturgemäß wirkenden Ursache Verschiedenes. Zufällig heißt die naturgemäß wirkende Ursache, insofern sie infolge eines ungewöhnlichen Zusammentreffens äußerer Umstände Wirkungen hervorbringt, die mit ihrer inneren Anlage und Tendenz nicht gegeben sind. Wenn z. B. ein vom Felsen sich ablösender Stein einen vorübergehenden Menschen tötet, so ist der fallende Stein die zufällige Ursache des Todes jenes Menschen. Dabei hat jedoch der Stein keine andere Tätigkeit ausgeübt als diejenige, welche in seiner Natur begründet ist. Daß er gerade auf das Haupt eines Menschen fiel und so die Ursache des Todes wurde, beruht nicht auf einer besondern

vom Stein ausgehenden Tätigkeit, sondern hat seinen Grund nur darin, daß zu der Zeit und an dem Orte, wo der Stein fiel, ein Mensch vorüberging. Die zufällige Ursache als solche ist demnach keine von der naturgemäß wirkenden Ursache verschiedene, sondern ebendiese, *insofern* sie unter bestimmten äußeren Umständen wirkt. Sagt man also, der Zufall (im Gegensatze zu den notwendig wirkenden Kräften des Stoffes) sei die Ursache der Weltordnung, so läuft das auf die Behauptung hinaus, die Weltordnung habe überhaupt keine Ursache. Da sie jedoch eine Wirkung ist und folglich eine Ursache haben muß, so ist nur mehr eine zweifache Annahme denkbar: *entweder* ist sie durch die Kräfte des Stoffes naturnotwendig hervorgebracht, *oder* sie ist von einem außerweltlichen intelligenten Wesen verursacht.

b) *Die Weltordnung ist nicht das Werk des Weltstoffes.*

Wenn wir leugnen, daß der Stoff die Ursache der Weltordnung sei, schließen wir natürlich nicht jede Mitarbeit desselben aus, sondern behaupten nur, daß er nicht die *adäquate* Ursache der Ordnung sein könne.

α) Die Annahme, daß der Stoff sich nur durch seine eigenen Kräfte so geordnet habe, daß allmählich die jetzige Weltordnung entstand, ist nur unter der Voraussetzung diskutierbar, daß *jede folgende Entwicklungsphase in der vorhergehenden, als ihrer adäquat proportionierten Ursache, enthalten war.* Das ist eine Forderung des Kausalitätsprinzips. Eine endlose Reihe von Entwicklungsphasen läßt sich nicht annehmen, weil sie widersinnig ist. Es hat also einmal einen Anfang der Entwicklung oder eine *erste Entwicklungsphase* gegeben, der keine andere als ihre adäquat proportionierte Ursache vorausging, und aus welcher die jetzige Weltordnung *mit Notwendigkeit* hervorgehen mußte. Woher, so fragen wir, diese erste Entwicklungsphase? Die Gegner müssen antworten, dieselbe sei durch die Kräfte des Stoffes notwendig herbeigeführt worden. Doch das ist unmöglich. Kein Wesen kann ja die adäquate Ursache seiner Veränderung sein. Der Weltstoff konnte also nicht aus eigenen Kräften aus dem Zustande der *Unordnung* zum *ersten Stadium der Ordnung* gelangen, in welchem alle folgenden Stadien, einschließlich der vollkommenen Ordnung, wie sie heute besteht, dem Keime nach enthalten waren. Wenn aber der Anfang der Weltordnung und die erste Anlage dazu dem Stoffe nicht zugeschrieben werden kann, dann ist die Weltordnung nicht sein Werk.

β) Der Stoff kann sich nur nach festen Gesetzen betätigen, die in seiner Natur begründet sind. Deshalb muß er unter denselben Verhältnissen notwendig immer dieselbe Wirkung hervorbringen; verschieden kann die Wirkung des Stoffes nur dann sein, wenn die Verhältnisse, unter

denen er wirkt, verschieden sind. Die Verhältnisse, unter denen der Weltstoff sich tatsächlich betätigt, sind nun allerdings derart, daß unsere jetzige Weltordnung daraus resultiert. Läßt sich aber daraufhin ohne weiteres behaupten, daß der Weltstoff die adäquate Ursache der Weltordnung sei? Keineswegs. Als solche könnte er nur gelten, wenn nicht nur seine Tätigkeit, sondern auch die Verhältnisse, unter denen er sich betätigt, mit seiner Natur gegeben oder eine notwendige Folge derselben wären. Letzteres ist aber nicht der Fall. Die Verhältnisse, unter denen der Weltstoff seine notwendige Tätigkeit ausübt, sind weder mit der Natur des Stoffes gegeben, noch werden sie von ihr gefordert, sind vielmehr von der Natur desselben unabhängig und etwas rein Accidentelles. Zu diesen Verhältnissen, welche die Wirkungsweise des Stoffes und die Weltordnung bedingen, gehört u. a. die Verteilung der verschiedenen Stoffelemente im Weltraum. Daß die Elemente gerade so und nicht anders verteilt und gemischt sind, hat seinen Grund nicht im Wesen der Elemente; sonst wäre ja jede andere Verteilung und Mischung unmöglich. Den Bestandteilen der atmosphärischen Luft z. B. ist es sicher nicht wesentlich, daß sie gerade in dieser bestimmten Menge in der Atmosphäre vertreten und gemischt seien, wie sie es tatsächlich sind. Und doch hängt von dieser bestimmten Menge und dieser Mischung ein wesentlicher Teil der Weltordnung, nämlich die Existenz der Lebewesen, ab. Enthielte unsere Atmosphäre nur etwas weniger Kohlensäure, so müßten die Pflanzen zu Grunde gehen; enthielte sie etwas mehr, so müßten Menschen und Tiere ersticken. Wenn aber die Verhältnisse, von denen die Wirkungsweise des Stoffes und die Herstellung und Erhaltung der Weltordnung wesentlich abhängt, in der Natur des Weltstoffes nicht begründet sind, kann dieser nicht die adäquate Ursache der Weltordnung sein.

Da also weder der Zufall noch der Weltstoff die Ursache der Weltordnung sein können, so folgt, daß dieselbe von einem außerweltlichen, intelligenten Wesen verursacht worden ist. — Es erübrigt noch, zu zeigen, daß wir berechtigt sind, aus der Existenz der Weltordnung auf das Dasein eines durch sich existierenden Ordners zu schließen.

Zweiter Teil: Die Weltordnung fordert einen durch sich existierenden höchsten Ordner.

Beweis. — Der intelligente Ordner des Weltalls, dessen Dasein wir soeben bewiesen haben, existiert entweder durch sich selbst, oder er hat sein Dasein von einem andern erhalten. Die erste Annahme deckt sich mit unserer Behauptung; bedarf daher keines Beweises. Hat der Ordner des Weltalls den Grund seines Daseins in einem andern, so kann dieser

andere schließlich nur ein durch sich existierendes Wesen sein und muß, als absolute erste Ursache, die dem Weltordner mitgeteilte Intelligenz selbst besitzen. Wir schließen also mit Recht aus der Weltordnung auf das Dasein eines durch sich existierenden, mit hoher Weisheit begabten Wesens; und dieses Wesen nennen wir Gott.

Siebtes Kapitel.

Einwendungen gegen den teleologischen Gottesbeweis.

1. Die für die Existenz eines überweltlichen intelligenten Urhebers der Weltordnung aufgeführten Gründe können Fr. Schulze nicht überzeugen. — a) Die Welt auf einen intelligenten Urheber zurückzuführen, meint er, sei ein bloßer Anthropomorphismus. „Mag der Mensch Zweckmäßigkeit nur durch Denken erreichen, so kann doch die Natur durch ganz andere Mittel und ohne Denken zweckmäßig wirken. Es ist richtig, daß, wenn der Mensch ordnend verfährt, er dazu sein menschliches Denken und Überlegen nötig hat. Angenommen nun, das Weltall wäre wirklich zweckmäßig geordnet, so würde aus dem Verfahren des Menschen doch noch gar nichts folgen über das Verfahren des Weltalls. . . . Der Mensch mag immerhin Zweckmäßigkeit durch Denken erreichen, so könnte die Natur dasselbe Ziel doch durch ganz andere Mittel ermöglichen, die mit unserem Mittel, dem Denken, gar keine Ähnlichkeit zu haben brauchten. Das Menschlein ordnet seine kleinlichen Angelegenheiten durch sein bißchen Denken. Weder das Menschlein noch seine Angelegenheiten noch sein bißchen Denken stehen nach Quantität oder Qualität in irgend einem maßgebenden Verhältnis zu dem unendlichen Weltall, dessen ungeheuren Prozessen und dessen riesigen Mitteln, die unserer Wenigkeit hohnlachen. . . . Es gehört die ganze hochmütige Verblendung und dünkelhafte Befangenheit des vom anthropozentrischen Irrtum durchwachsenen Menschen, der sich für das *A* und *Ω* der Welt hält, dazu, um einen solchen Fehlschluß zu vollziehen.“ [1]

Antwort: Mit dieser schwungvollen Tirade kann Schulze höchstens sich selbst imponieren und denjenigen, welche nicht Denken gelernt haben. Um das zu zeigen, sei es gestattet, die neue Beweismethode Schulzes auf einen andern ihm noch günstigeren Gegenstand anzuwenden. Um eine Familie, die nur wenige Köpfe zählt, zu leiten, braucht es Verstand und Überlegung, weil da die Verhältnisse nur eng und kleinlich sind. Zur Leitung eines ganzen Volkes ist viel weniger Verstand erforderlich; dieses bildet ja eine große Masse und verfügt über Mittel, wie sie einer

[1] „Kosmos“ II 301.

kleinen Familie nicht zu Gebote stehen. Da regiert sich's schon viel leichter, und man darf, ohne das Staatswohl zu gefährden, die Zügel der Regierung schon einem recht dummen Menschen anvertrauen. Denken wir uns erst alle Menschen zu einem einzigen großen Volke vereinigt, dann braucht der Regent gar keinen Verstand mehr, und jeder — Esel kann mit Leichtigkeit regieren! — Wenn schon das Kleine, das der Mensch leistet, Verstand und einen gewissen Grad von Weisheit voraussetzt, sollte dann die Ordnung des Weltalls ohne Verstand und Weisheit zu erreichen sein? Schulze gibt ja selber zu, daß die Ordnung des Weltalls eine viel vollkommenere Ursache fordere als die „kleinlichen Angelegenheiten" des Menschen. Nun ist aber doch eine intelligente, nach Plan und Absicht handelnde Ursache vollkommener als eine vernunftlose, die blind und notwendig nach den in ihr liegenden Gesetzen wirkt. Die „Unendlichkeit" des Weltalls und dessen „ungeheure Prozesse" machen doch wahrlich ein geordnetes Wirken nicht leichter, sondern unvergleichlich schwieriger und fordern daher unvergleichlich mehr Verstand und Weisheit als das vollkommenste Menschenwerk. Was wir indes gerne zugeben, ist, daß die Weisheit des Menschen mit der Weisheit Gottes keinen Vergleich aushält.

b) Kaum hat Schulze die Notwendigkeit der Intelligenz für das Entstehen der Weltordnung geleugnet, so stellt sich ihm doch ein Bedenken ein, und er meint, die Welt habe vielleicht selbst Verstand, habe sich also selbst die jetzige Ordnung geben können. „Wir sehen", sagt er, „wie der Stoff im Gehirn sich zum denkenden Stoff wirklich erhebt (!), wie dieser Gehirnstoff überlegt und zweckmäßig ordnet, so daß also, besäße einer die teleologische Kühnheit des Schließens, nichts im Wege stünde, die Welt selbst trotz ihrer Stofflichkeit für das denkende und zweckmäßig ordnende Wesen zu halten." [1]

Antwort: Daß Schulze die nötige Kühnheit des Schließens besitzt, wissen wir bereits und dürfen annehmen, daß er sie auch hier nicht verleugnen wird. Wir acceptieren daher das Geständnis, daß sich die Weltordnung ohne eine intelligente Ursache nicht erklären lasse. Daß aber die ordnende Intelligenz kein weltimmanentes Prinzip ist, wie Schulze meint, nämlich der Stoff selbst, dürfte leicht darzutun sein. Nach Schulze erhebt sich ja der Stoff nur im Gehirn zum denkenden, intelligenten Stoff, also nur im Menschen und allenfalls im Tiere. Nun ist aber der Gehirnstoff aller Menschen und Tiere zusammengenommen nur ein winzig kleiner Teil des ganzen Weltstoffes. Wenn daher auch der Mensch durch seinen Gehirnstoff sich selbst ordnet: wer hat denn den Stoff so geordnet, daß

[1] „Kosmos" II 301.

er sich zum Gehirnstoff ausbilden konnte? wer ordnet die ungeheuren Stoffmassen, die sich noch nicht zum „denkenden Stoff" erhoben, sich also nicht selbst ordnen können? Ist das ordnende Prinzip ein intelligentes und zugleich der Welt immanentes, der Gehirnstoff, dann können nur die Menschen und die Tiere die Ordner des Weltalls sein. Ob sich Schulze wohl bewußt ist, mit seinem Gehirn bei der Herstellung oder Erhaltung der Weltordnung beteiligt zu sein?

2. Kant gesteht zu, daß der teleologische Gottesbeweis, wenn er stichhaltig wäre, eine große Überzeugungskraft besitze, daß er uns einen klaren Begriff und eine hohe Idee von der Macht, Weisheit und Vorsehung Gottes gebe, daß er uns mit Bewunderung und Ehrfurcht zu Gott aufschauen lasse, daß endlich auf diesem Wege der Mensch in einer ihm sehr entsprechenden Weise und wie von selbst zur Überzeugung vom Dasein Gottes gelange. Er sei aber in Wirklichkeit nicht stringent, denn er stütze sich auf die Analogie der Werke der Natur mit den Werken des mit Überlegung und Absicht handelnden Menschen. Könne auch der Mensch die Dinge zu Zwecken benutzen, auf die sie ihrer Natur nach nicht hingerichtet seien, so sei doch nicht ausgemacht, daß die Dinge dergleichen Zwecke aus sich selbst absolut nicht erreichen könnten. Der Schluß von der Weltordnung auf einen mit hoher Intelligenz begabten Urheber derselben sei allerdings, wenn wir die Erfahrung zu Rate ziehen, der einzig vernünftige, es fehle ihm aber die zwingende Kraft. Außerdem führe er nur zu einem Weltordner oder Weltbaumeister, nicht aber zum Weltschöpfer.

Antwort: a) Die Einwendung Kants könnte allenfalls berechtigt erscheinen, wenn wir einfach aus der Erfahrungstatsache, daß der Mensch nur mit Überlegung und Absicht Zweckmäßiges schafft, den Schluß zögen, daß es ohne Überlegung und Absicht überhaupt nichts Zweckmäßiges geben könne. Dem ist aber nicht so. Allerdings gingen wir von der Erwägung aus, daß eine komplizierte Ordnung erfahrungsgemäß immer durch eine ordnende Intelligenz bedingt sei, und folgerten daraus, daß die Ansicht vom Dasein eines intelligenten und überweltlichen Urhebers der Weltordnung, wie Kant zugibt, die einzig vernünftige sei. Dabei blieben wir aber keineswegs stehen. Wir wiesen auch auf die andere Tatsache hin, daß es innerhalb der Stoffwelt (zumal in den Organismen) unzählige Kombinationen gibt, welche der natürlichen Tendenz des Stoffes widerstreben; daß ferner die Natur in konstanter Weise Wirkungen erzeugt, die sich erst in ferner Zukunft als zweckmäßig erweisen und zur Erhaltung der Weltordnung beitragen. Wirkungen aber, die mit der natürlichen Tendenz des Stoffes streiten und die bei ihrem Entstehen nutzlos und hinderlich sind und erst in der Zukunft sich nützlich erweisen, können

unmöglich auf Rechnung des Stoffes gesetzt werden. Daraus zogen wir dann, unabhängig von dem, was dem menschlichen Wirken eigen ist, den Schluß auf die Existenz eines überweltlichen Wesens, das höchst intelligent und mächtig genug ist, um das Weltall zu beherrschen.

b) Was Kant an zweiter Stelle gegen den teleologischen Gottesbeweis einwendet, daß sich nämlich aus der Weltordnung nur das Dasein eines Weltordners oder Weltbaumeisters, nicht des Weltschöpfers herleiten lasse, braucht uns hier eigentlich wenig Sorge zu machen. Daß der Ordner der Welt auch Weltschöpfer sein muß, ergibt sich aus der später zu beweisenden unendlichen Vollkommenheit desselben von selbst. Übrigens dürfte sich die unbeschränkte Macht, welche der Weltordner auf den Weltstoff ausübt, kaum anders erklären lassen als dadurch, daß der Weltordner auch Weltschöpfer ist. Denn die gänzliche Abhängigkeit des Stoffes in der Art seiner Wirksamkeit setzt eine gänzliche Abhängigkeit im Sein voraus.

3. Nach Hegel ist das Prinzip der Welt und der Weltordnung eine blinde, notwendig wirkende Idee, ohne Bewußtsein und ohne Freiheit.

Antwort: Ein Werk, das so zweckentsprechend und so großartig angelegt ist wie das Weltall, kann unmöglich das Werk einer blinden Idee sein; es setzt wirkliche Erkenntnis und vollkommene Zweckstrebigkeit voraus. Eine blinde Idee ist übrigens ein Unding. Endlich setzt jede Idee ein erkennendes Prinzip, und zwar ein geistig erkennendes, voraus.

4. Die Welt mit ihrer jetzigen Ordnung und Zweckmäßigkeit ist ein Fall unter vielen, die an und für sich ebensogut möglich sind. Die tatsächliche Ordnung in der Welt fordert also ebensowenig einen intelligenten Urheber, wie die chaotische Unordnung, die ja auch möglich ist, einen intelligenten Urheber fordern würde.

Antwort: Wer die ganze Weltgestaltung nur aus dem blinden Walten der Elemente erklärt, der hat kein Recht zu behaupten, daß eine geordnete Welt ebensogut möglich und ebenso wahrscheinlich sei als eine Welt im chaotischen Zustande. Denn wer kann vernünftigerweise von dem bunten Durcheinander der Stoffelemente etwas anderes als ein neues Durcheinander, ein neues Chaos erwarten? — Daß viele von der jetzigen Weltordnung verschiedene Ordnungen möglich sind, geben wir ohne Schwierigkeit zu, wir leugnen aber, daß irgend eine wirkliche Ordnung, die weniger vollkommen wäre als die jetzige, ohne einen intelligenten Urheber bestehen könnte. Nichtsdestoweniger liefert uns die Teleologie einen besondern Grund, auf einen intelligenten Urheber der Weltordnung zu schließen, weil die gesunde Vernunft und die Wissenschaft fordern, daß die relativ sehr vollkommene Ordnung, welche die Welt tatsächlich aufweist, eine entsprechende, d. h. intelligente Ursache habe.

5. Alles in der Welt, so werfen die Materialisten ein, ist durch mechanische Kausalität bestimmt. Folglich bleibt der Zweckursache nichts zu bestimmen übrig.

Antwort: a) Daß alles in der Welt von mechanischer Kausalität bestimmt werde, kann nur derjenige behaupten, welcher dem Menschen seine edelsten Eigenschaften, Vernünftigkeit und Freiheit, abspricht und das menschliche Denken und Wollen für rein mechanische Vorgänge hält. Diesen Standpunkt dürfen wir als überwunden betrachten, nachdem wir in der Psychologie bewiesen, daß das Denken und Wollen in keinerlei innerer Abhängigkeit von den Organen steht, und daß selbst zu den niederen Lebenstätigkeiten der Tiere und Pflanzen die mechanischen Kräfte des Stoffes nicht ausreichen.

b) Mit Unrecht stellen ferner die Materialisten die Kausalität der Wirkursache der des Zweckes gegenüber, wie wenn die Wirkursache diese, die Zweckursache jene Wirkung hervorbrächte. Freilich, was die mechanische Kausalität leistet, braucht eine andere Kausalität nicht mehr zu leisten. Dieselbe Wirkung kann aber sowohl von demjenigen, welcher sie hervorbringt, als von demjenigen, welcher sie bezweckt, allerdings unter verschiedener Rücksicht bestimmt werden. Wenn der Hirt seine Herde vor sich hertreibt, so besorgt er für sie nicht die Ausführung der Bewegung, wohl aber bestimmt er durch seine Leitung die Richtung, in der sich die Herde bewegt. Die gegnerische Behauptung, daß neben der mechanischen Kausalität für die Zweckursache nichts zu bestimmen übrig bleibe, hat nicht mehr Wert als diese: alle Arbeit, die eine Maschine leistet, wird vom Stoff ausgeführt; folglich genügt der Stoff, um die Arbeit zu leisten, und der Maschinenbauer und der Maschinist sind überflüssig!

c) Die erste Anordnung des Stoffes, aus welcher im Laufe der Jahrtausende die jetzige Ordnung sich entwickelt hat, fordert notwendig einen intelligenten Ordner, der mit seiner Anordnung die jetzige Weltordnung beabsichtigt hat. Ob mit dieser Anordnung auch die Möglichkeit der organischen Tier- und Pflanzenwelt gegeben war, kann uns hier gleichgültig sein.

6. Die Welt, sagen die Gegner, ist überhaupt nicht geworden; folglich war sie auch nicht intendiert.

Antwort: Der Weltbildungsprozeß kann nicht von Ewigkeit her sein. Eine ewige Zeit würde eine unendliche Zahl von Veränderungen voraussetzen: eine Voraussetzung, die widersinnig ist. Dazu kommen die physikalischen Gründe, welche für einen Weltanfang sprechen. Endlich ist es zweifellos, daß das organische Leben nicht von Anfang an bestehen konnte.

7. Nach der Hypothese Kant-Laplace erklärt sich die Entstehung der jetzigen Weltordnung ohne jedes leitende intelligente Prinzip.

Antwort: Soweit nur die anorganische Welt in Frage kommt, geben wir zu, daß sich der Stoff aus einem von seinem jetzigen sehr verschiedenen Urzustande nach notwendigen Gesetzen entwickeln konnte. Das konnte er aber nur unter der Voraussetzung, daß er schon damals den Keim der ganzen späteren Entwicklung und die Anlage zu seinem späteren vollkommeneren Zustande in sich trug. Man mag mehr oder weniger Evolutionen des Weltganzen annehmen, sicher ist, daß jede nachfolgende Ordnung in der unmittelbar vorhergehenden ihren genügenden Grund haben müßte. Es fordert aber sicherlich kein geringeres Maß von Macht und Weisheit, die erste Anordnung des Stoffes so zu treffen, daß dieser ohne weiteres direktes Eingreifen sich selbst zu immer vollkommeneren Formen entwickelt, als ihm sogleich die vollkommenere Form zu geben. Auch in der Hypothese Kant-Laplace kommt man demnach an einem weisen und mächtigen Urheber der Weltordnung nicht vorbei.

Achtes Kapitel.

Der deontologische Gottesbeweis.

Das Dasein Gottes, als des höchsten Gesetzgebers, wird bewiesen aus dem jedem Menschen innewohnenden Pflichtbewußtsein.

Alle Menschen erkennen ein Sittengesetz an, das sich in den höchsten und allgemeinsten Prinzipien der praktischen Vernunft offenbart und unbedingte Unterwerfung fordert. Diese Tatsache liefert uns einen neuen Beweis für das Dasein Gottes.

Unter Gesetz im eigentlichen Sinne oder Sittengesetz versteht man die Norm oder Richtschnur für die freien Handlungen der vernünftigen Wesen. Aktiv (formell) genommen ist das Gesetz im Gesetzgeber; passiv (materiell oder objektiv) in dem freien Wesen selbst, für die es Richtschnur des Handelns sein soll. Das Sittengesetz im passiven Sinne besteht in dem praktischen Urteile des Verstandes, durch welches eine einzelne Handlung als sittlich gut und geboten oder als sittlich schlecht und verboten hingestellt wird. Das aktive Sittengesetz nennt man auch ewiges Gesetz (lex aeterna), weil es von Ewigkeit her in Gott besteht; das passive wird natürliches Sittengesetz (lex naturalis) genannt.

Jedes Gesetz legt eine Verpflichtung auf. Diese ist eine moralische Nötigung, d. h. ein mittels Erkenntnis auf den Willen ausgeübter Einfluß, dahin zielend, daß er sich der Forderung des Gesetzes unterwerfe, daß er tue, was es vorschreibt, und unterlasse, was es verbietet. Als moralische Notwendigkeit (im Gegensatz zur physischen) läßt sie die Freiheit des Willens unberührt; als Notwendigkeit muß sie dem Willen einen Beweggrund

zur Beobachtung des Gesetzes bieten, den er niemals und unter keinen Umständen vernünftigerweise außer acht lassen kann. Ein solcher Beweggrund ist nur der Besitz oder der Verlust eines unendlichen Gutes. Denn jedes endliche Gut kann der Wille mißachten, weil kein endliches Gut ihm durchaus notwendig ist und selbst die Gesamtheit aller endlichen Güter die Glückseligkeit des Menschen nicht ausmachen.

Erster Beweis. — Es ist eine allgemein zugegebene Tatsache, daß alle, auch die rohesten Völker und Menschen einen Unterschied zwischen gut und böse machen. Jedermann hält z. B. die Wahrhaftigkeit für etwas sittlich Gutes, der vernünftigen Natur Angemessenes, die Verlogenheit dagegen für etwas sittlich Schlechtes. Betrug, Verrat, Treuebruch, Grausamkeit sind in den Augen aller Menschen etwas Verwerfliches, wenn auch in einzelnen Fällen Meinungsverschiedenheit darüber bestehen kann, ob eine Handlung als Verrat, Betrug ꝛc. anzusehen sei. Diese Beurteilung der menschlichen Handlungen ist ganz unabhängig von der Person des handelnden Subjekts und von dem Zwecke, den es dabei verfolgt. Mag derjenige, welcher eine sittlich schlechte Handlung vollbringt, eine hohe oder niedrige Stellung unter den Menschen einnehmen, mag er mit der Handlung die Erreichung eines Gutes, wie Ehre, Reichtum und Genuß, bezwecken, er tut nach der Beurteilung der Menschen etwas sittlich Schlechtes. Wie alle Menschen in der Unterscheidung zwischen gut und böse übereinstimmen, so fühlen sie sich auch innerlich getrieben und gedrängt, das, was sie als sittlich schlecht erkannt, zu unterlassen und das sittlich Gute zu tun. Diese Nötigung ist nicht nur allen Menschen gemeinsam, sie ist auch unbedingt und unabweisbar, bleibt unter allen Umständen bestehen und tritt als kategorische Forderung auf.

Woher diese allgemeine, unbedingte, unabweisbare Nötigung? Einen hinreichenden Grund muß sie haben. Derselbe liegt entweder in der Erziehung der Menschen und den menschlichen Gesetzen oder darin, daß gewisse Handlungen mit der vernünftigen Menschennatur in sich betrachtet im Widerspruch stehen, oder endlich darin, daß sie mit der menschlichen Natur streiten, insofern diese von einem Höheren abhängig und dem Willen desselben unterworfen ist. Ein anderer Erklärungsgrund ist nicht denkbar. Die zwei ersten Annahmen erweisen sich aber als gänzlich unzureichend.

1. Aus der Erziehung ließe sich im besten Falle erklären, daß einzelne Menschen, welche dieselbe Erziehung genossen, in ihrem Urteil über gut und böse übereinstimmen und infolgedessen eine ähnliche Nötigung fühlen, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Da aber der Mensch

nicht sein ganzes Leben lang unter dem Einflusse der Erziehung steht, so würden die durch Erziehung ihm eingepflanzten Sittlichkeitsideen, wenn sie in der Vernunft keine feste Stütze hätten, bald als Vorurteile erkannt und verdrängt werden, zumal da sie auch die menschlichen Leidenschaften gegen sich haben. Mit der Unterscheidung zwischen gut und böse würde dann die innere Nötigung von selbst aufhören, weil ihr die notwendige Voraussetzung entzogen wäre. Viel weniger noch läßt sich aus der Erziehung die allgemeine Überzeugung der Menschheit von einem wesentlichen Unterschiede zwischen gut und böse und das allgemeine Pflichtbewußtsein erklären, aus dem einfachen Grunde, weil die Erziehung bei verschiedenen Völkern und selbst Familien sehr verschieden ist.

Ähnliches gilt von den menschlichen Gesetzen. Auch diese zeigen bei verschiedenen Völkern eine große Verschiedenheit und sind manchen Veränderungen unterworfen, während jene Überzeugung und Nötigung unverändert fortbesteht. Dazu kommt, daß die menschliche Gesetzgebung nur jene äußeren Handlungen regelt, durch welche der Mensch in praktische Beziehung zu anderen Menschen tritt, während sich die innere Nötigung wesentlich und vor allem auf die inneren Willensakte bezieht und die übrigen inneren und äußeren Handlungen nur insofern berührt, als dieselben in der Macht und unter der Leitung des Willens stehen.

2. Ebensowenig vermag die Menschennatur in sich betrachtet eine Erklärung für die genannte allgemeine Tatsache zu bieten. Gewiß wollen wir nicht leugnen, daß jede sittlich schlechte Handlung mit der vernünftigen Menschennatur im Widerspruch steht und nur die sittlich guten Handlungen ihr angemessen sind; aber weshalb sollte denn der Mensch unbedingt genötigt sein, gerade das zu tun, was seiner Natur angemessen ist? Eine Nötigung, die nur auf Konformität und Difformität mit der Natur des Handelnden beruht, kann, wenn sie überhaupt eine moralische Nötigung ist, nur eine bedingte, niemals eine unbedingte sein. Die Erkenntnis, daß meine Natur dieses fordert, jenes untersagt, kann mich nur bedingungsweise nötigen. Ich kann mir höchstens sagen: Du mußt dies tun und jenes unterlassen, wenn du deiner Natur und deiner Menschenwürde entsprechend handeln willst. Die Forderung der Natur als solcher kann keine unbedingte sein, weil die Natur, als unvollkommenes, endliches Gut, keine absolute Ehrfurcht und Unterwerfung beanspruchen und den Willen nicht moralisch nötigen kann, sich in allem und unter allen Umständen ihren Forderungen zu unterwerfen.

Sodann dürfen wir fragen: Was versteht man denn eigentlich unter der menschlichen Natur, für welche man eine unbedingte Autorität beansprucht? Ist es die Natur der einzelnen Menschen oder die Menschen-

natur als ideales Ganzes? Als *ideales Ganzes* ist sie etwas Allgemeines, das als solches nicht einmal existiert und folglich auch keine Verpflichtung auferlegen kann. Ebensowenig kann die *Einzelnatur* ihren Inhaber unbedingt und unter allen Umständen verpflichten. Sie kann doch offenbar den Menschen nicht moralisch nötigen, das zu tun, was ihr selbst zum Schaden gereicht und ihr sogar das Dasein raubt. Das wäre ja ein Attentat auf den höchsten Gesetzgeber. Nun ist es aber eine bekannte Tatsache, daß der Mensch die Verpflichtung erkennt, unter Umständen das zu tun bzw. zu unterlassen, was mit seinem eigenen Nachteil, ja sogar mit dem Opfer seiner eigenen Existenz verbunden ist. Der letzte Grund der Verpflichtung kann also nicht die menschliche Natur als solche sein; sie offenbart zwar das Gesetz und wendet es auf die einzelnen Fälle an, ist aber nicht die gesetzgebende Macht.

Wir sind demnach logisch genötigt, den letzten Grund der unbedingten moralischen Nötigung, welche im Bewußtsein aller Menschen ist, *in der Menschennatur* zu suchen, insofern dieselbe *abhängig* ist und unter der Autorität eines höheren Gesetzgebers steht, d. h. im *Urheber* der menschlichen Natur, der als solcher auch höchster Gesetzgeber der Menschheit ist und durch die vernünftige Natur zum einzelnen Menschen spricht, der das Gute zu tun, das Böse zu meiden befiehlt. Es gibt also einen höchsten Gesetzgeber, dem der Mensch unbedingten Gehorsam schuldet; es gibt einen Gott.

Gegen obigen Beweis wird *eingewendet*, die absolute moralische Nötigung oder Verpflichtung setze das Dasein Gottes, als des Gesetzgebers, schon voraus; der Schluß vom Pflichtbewußtsein des Menschen auf das Dasein Gottes sei also eine petitio principii und jedenfalls kein neuer Gottesbeweis.

Antwort: Der Einwurf beruht auf einer Verwechslung des Ausgangspunktes mit dem Endpunkte des Beweises. *Ausgangspunkt* ist die tatsächlich in allen Menschen vorhandene moralische Nötigung, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, die wir Verpflichtung nennen. Dieselbe wird aber zunächst nicht als formelle Verpflichtung, als welche sie den Begriff des Gesetzgebers einschließt, sondern nur als *unbedingte*, unter allen Umständen bestehende *Nötigung* erkannt. Mit der unbedingten Nötigung ist allerdings auch die formelle Verpflichtung und mit dieser die Existenz Gottes gegeben, aber nur in der objektiven, nicht in der *subjektiven* Ordnung: es kann zwar keine unbedingte Nötigung geben, wenn es keinen Gott gibt; aber der Mensch kann die unbedingte Nötigung erkennen, ohne schon sofort und ausdrücklich das Dasein Gottes zu erkennen, welcher der ontologische Grund derselben ist. Erst durch einiges Nachdenken wird es ihm klar, daß die unbedingte moralische Nötigung, welcher er sich gegen seinen Willen unterworfen sieht, auf einen höchsten Gesetzgeber, auf Gott zurückzuführen, daß sie eine vom *Schöpfer* ausgehende Nötigung, d. h. eine *formelle* Verpflichtung sei.

Zweiter Beweis. — Obwohl der Mensch die unbedingte Verpflichtung erkennt, das Böse zu meiden und das Gute zu tun, ist er doch auch mit

Freiheit begabt und dadurch in stand gesetzt, der erkannten Pflicht zuwider zu handeln; ja im allgemeinen hat der Mensch, wie jedermann aus Erfahrung weiß, eine natürliche Neigung, das Verbotene zu tun und das Pflichtgemäße zu unterlassen. Es besteht also in dieser Beziehung ein Widerspruch zwischen der Vernunft, welche die unbedingte Notwendigkeit, das Böse zu meiden, erkennt und ausspricht, und dem Willen, der sich, ungeachtet der besseren Erkenntnis, zum Bösen hingezogen fühlt. Läßt sich dieser Widerspruch nicht ausgleichen, dann müssen wir sagen, die menschliche Natur sei in ihrer innersten Anlage verfehlt und verkehrt. Das wäre aber um so weniger zu begreifen, weil in allen anderen Wesen, auch den kleinsten und unscheinbarsten, vollkommene Übereinstimmung und ein vollendetes Zusammenwirken aller Kräfte hervortritt.

Noch mehr. Ist der Widerspruch zwischen der Tendenz des menschlichen Verstandes und Willens ein wirklicher und unversöhnlicher, so ist es um den ganzen Wert des höheren Seelenlebens geschehen. Denn ein Widerspruch in der Menschennatur, insofern sie vernünftig ist, würde die Möglichkeit von tausend anderen Widersprüchen bedeuten. Haben die beiden höchsten Seelenkräfte des Menschen, obschon sie naturgemäß aufeinander angewiesen sind, eine entgegengesetzte Tendenz, so daß der Mensch von seinem Verstande zum Guten, von seinem Willen zum Bösen hingezogen wird: welche Bürgschaft haben wir dann noch, daß sich nicht auch im Verstande widersprechende Tendenzen geltend machen, daß er z. B. genötigt wird, die höchsten Prinzipien der Vernunft für wahr zu halten, und dabei dennoch dem Irrtume verfällt? Damit wäre aber alles geregelte Denken, alle Wissenschaft und alles menschenwürdige Handeln beseitigt. Diese Konsequenzen eines unversöhnlichen Widerspruchs zwischen menschlichem Verstande und menschlichem Willen sind so unannehmbar, daß jeder, dem die Wissenschaft noch etwas gilt — nur die Pessimisten machen hier eine unrühmliche Ausnahme —, gern zugeben wird, daß der Mensch, wie jedes andere Wesen auf der Welt, wesentlich gut sei, und daß folglich der Widerspruch zwischen dem Erkennen und dem Wollen des Menschen ausgeglichen werden müsse.

Dieser Ausgleich muß aber mit der menschlichen Natur selbst gegeben sein. Äußerliche Schutzmittel und Beweggründe genügen nicht, den Willen zur Unterwerfung unter das Urteil des Verstandes wirksam anzutreiben und ihn zu vermögen, das Gute, von dem er sich abgestoßen fühlt, zu umfassen und das ihm angenehme Böse von sich zu stoßen. Es sind ja nicht so sehr die äußeren Handlungen, sondern vor allem die Entschließungen des Willens selbst, welche mit dem praktischen Urteil des Verstandes über den sittlichen Wert eines Gutes in Einklang zu bringen

sind. Denn die sittlich gute Handlung besteht wesentlich in der Übereinstimmung des Willens mit der Norm der Sittlichkeit.

Auch das Lob und der Tadel des Gewissens sind nicht geeignet, den revolutionären Tendenzen des Willens gegenüber dem praktischen Urteile des Verstandes das nötige Gegengewicht zu bieten. Was kann dem Menschen auch am Lobe und Tadel des Gewissens liegen, wenn weiter nichts dahinter steckt? Wird er sich wohl große Opfer auferlegen, wird er das Opfer seines Lebens bringen, nur damit das Gewissen ihm sage: Das hast du gut gemacht? Sollte er sich wohl abhalten lassen, seinen Gelüsten zu folgen, um sich einen Vorwurf des Gewissens zu ersparen, der durch keine Sanktion Nachdruck erhält? Die Stimme des Gewissens wird nur dann Beachtung finden und Eindruck machen, wenn sie das Echo eines Gesetzgebers ist, der demjenigen, welcher auf sie hört, Belohnung verspricht, jenem, der sie verachtet, mit Strafen droht.

Der Widerspruch zwischen dem Erkennen und Wollen des Menschen wird also nur dann aufgehoben, wenn die moralische Nötigung zum Guten vom Urheber der menschlichen Natur herrührt, der als solcher auch Gesetzgeber der Menschheit ist und das Recht hat, ihm den Gebrauch seiner Fähigkeiten vorzuschreiben, der dem natürlichen Hange des Willens zum Bösen durch Verheißungen und Drohungen wirksam entgegentritt und die Macht besitzt, das Gute nach Verdienst zu belohnen und das Böse nach Gebühr zu bestrafen. Diesen Gesetzgeber der Menschheit nennen wir Gott.

Neuntes Kapitel.

Der eudämonologische Gottesbeweis.

Das Dasein Gottes als des unendlich vollkommenen, persönlichen Wesens wird bewiesen aus dem Naturtriebe des Menschen nach Glückseligkeit.

Jedes Wesen strebt mit innerer Nötigung nach der ihm entsprechenden Vollkommenheit oder nach den Gütern, durch deren Besitz es dieselbe erreicht. Dieses Streben zeigt sich besonders bei den Lebewesen, wenn sie sich im Dasein zu erhalten und naturgemäß zu entwickeln suchen. Daher die Neigung, ihre Fähigkeiten in geeigneter Weise, d. h. in Beziehung auf den wahren oder vermeintlichen Gegenstand ihrer Vervollkommnung zu betätigen, und das Widerstreben gegen den Mangel und die Entbehrung dessen, was ihrer Natur zusagt. Dieses Streben ist nicht die Betätigung eines von Erkenntnis geleiteten Strebevermögens (appetitus elicitus), sondern liegt allen Einzelstrebungen und selbst dem Strebevermögen zu Grunde; es ist die Natur des Wesens selbst, insofern sie unbewußt und ohne Unterlaß nach dem ihr entsprechenden Gute, nach der

Vollkommenheit hindrängt, für die sie veranlagt ist. Man nennt es Naturstreben oder Naturtrieb. Derselbe ist aber nicht bloß eine passive Empfänglichkeit, vervollkommnet zu werden, sondern eine positive Hinordnung zu dem der Natur des Dinges entsprechenden Gute.

Jenes Gut, durch dessen Besitz ein Wesen die höchste Vollkommenheit erreicht, deren es fähig ist, wird letztes Ziel oder (innerer) Endzweck desselben genannt. Dem Endzwecke gegenüber verhalten sich alle anderen Güter, durch die ein Ding vervollkommnet werden kann, wie die Mittel zum Zwecke. Hat ein Ding seinen Endzweck erreicht, so hat es auch die ganze Vollkommenheit erreicht, deren es fähig ist; sein Streben hat ein Ende und ist in Besitz übergegangen. Da der Naturtrieb die Vervollkommnung des Wesens bezweckt, dem er innewohnt, muß das Gut, auf dessen Besitz er gerichtet ist, der Natur des Wesens angepaßt, mithin für verschiedengeartete Wesen verschieden sein. Aus der Natur eines jeden Dinges läßt sich daher erkennen, welches der Endzweck desselben ist. Die Natur offenbart sich aber durch ihre Fähigkeiten, durch die sie ihre Vollkommenheit anstrebt. Wollen wir also wissen, welches der Endzweck des Menschen sei, so müssen wir diejenigen Fähigkeiten ins Auge fassen, welche dem Menschen als solchen, d. h. der vernünftigen Menschennatur eigen sind, den Verstand und den Willen. Alles, was diese höchsten Fähigkeiten des Menschen vervollkommnet, dient auch zur Vervollkommnung der menschlichen Natur; anderseits kann das Naturstreben des Menschen erst dann zur Ruhe kommen, wenn Verstand und Wille im Besitze des ihnen entsprechenden Gutes vollkommen befriedigt sind. Der Endzweck des Menschen ist seine Glückseligkeit. Diese ist ein Zustand, in welchem der Mensch alles für ihn Begehrenswerte besitzt und deshalb auch frei von jedem Übel ist. Worin die Glückseligkeit des Menschen bestehe oder welches Gut den Naturtrieb des Menschen befriedige, müssen wir demnach aus dem Naturstreben des Verstandes und Willens erschließen.

Beweis. — Der Mensch strebt naturnotwendig nach vollkommener Glückseligkeit im Besitze alles Wahren und Guten. Diese Glückseligkeit muß ihm an und für sich erreichbar sein. Der Inbegriff alles Wahren und Guten findet sich aber nur in einem unendlich vollkommenen, persönlichen Wesen, welches in Wirklichkeit existiert. Folglich existiert ein unendlich vollkommenes, persönliches Wesen; dieses nennen wir Gott.

1. Der Mensch strebt naturnotwendig nach vollkommener Glückseligkeit im Besitze alles Wahren und Guten.

Beweis. — a) Das folgt aus der Natur des menschlichen Verstandes und Willens. Der Verstand ist nicht wie das sinnliche Erkenntnis-

vermögen auf ein bestimmtes Gebiet des Seins beschränkt, sein Formalobjekt ist das Sein oder das (ontologisch) *Wahre als solches*. Deshalb geht sein Streben notwendig auf den geistigen Besitz *alles* Seins und *alles* Wahren, und er weiß, daß er für die Erkenntnis des Wahren in dessen ganzem Umfange befähigt ist. Seine Befriedigung kann er daher nur in der vollen und zuverlässigen Erkenntnis aller Wahrheit und des letzten Grundes, d. h. dem Inbegriffe aller Wahrheit finden. Solange ihm etwas von dem abgeht, wozu er vermöge seiner Natur bestimmt ist, kann er unmöglich befriedigt sein. Eine Folge dieses Naturstrebens des Menschen nach dem Vollbesitze der Wahrheit ist es, daß sich jede Philosophie mit der Frage nach der höchsten Wahrheit und dem Urgrunde der Wahrheit beschäftigt, und jede Religion, sei es die wahre oder eine falsche, sich vor allem bemüht, über den Urgrund aller Wahrheit Aufschluß zu geben.

Wie der Verstand nur in der Erkenntnis aller Wahrheit seine Befriedigung findet, so kann der *Wille* nicht ruhen, solange er nicht im Besitze alles dessen ist, was Gutes sein und gedacht werden kann; denn er strebt mit Naturnotwendigkeit *das Gute als solches* an. Und da der Verstand die Unvollkommenheit der einzelnen endlichen Güter erkennt, kann der Wille nicht vollkommen befriedigt sein, solange er nicht im Besitze *alles* Guten ist. Wenn er sich mit einer unvollkommenen und nur teilweisen Glückseligkeit zufrieden gäbe und von weiterem Streben nach anderen Gütern, die seiner Natur zustehen, abstände, so würde er sein innerstes Wesen verleugnen.

b) Was sich aus der Natur des Menschen von vornherein ergibt, das wird durch die *Erfahrung* bestätigt. Allen Einzelstrebungen des Menschen liegt der Trieb nach Glückseligkeit zu Grunde. Wenn der Ehrgeizige alle Mittel in Bewegung setzt, um sich Ruhm und Ehre zu erwerben; wenn der Habsüchtige seinen Besitz fort und fort zu vermehren sucht; wenn der Lebemensch sich immer neue Genüsse zu verschaffen sucht; wenn der Wissensdurstige sein Wissen immer mehr zu erweitern bestrebt ist: so werden sie alle bewußt oder unbewußt von dem angeborenen Triebe nach Glückseligkeit geleitet. Der eine sucht sein Glück in diesen, der andere in jenen Gütern; darin kommen sie aber alle überein, daß sie glücklich sein wollen. Jeder braucht nur sein eigenes Herz zu fragen, und er wird finden, daß er nach allem, was gut ist, verlangt und jedes Übel verabscheut; daß der Naturdrang nach Glückseligkeit die letzte Triebfeder seines Strebens nach einzelnen Gütern ist. Die Allgemeinheit und Unwiderstehlichkeit dieses Strebens nach vollkommenem Glück ist ein Beweis, daß es nicht zufällig, sondern in der Natur des Menschen begründet, mithin ein *Naturtrieb im eigentlichen Sinne* ist.

2. *Die Glückseligkeit, nach welcher der Mensch naturnotwendig strebt, muß ihm an und für sich erreichbar sein.*

Wir sagen „an und für sich", d. h. falls nicht der Mensch selbst die Erreichung derselben verhindert. Denn es ist nicht absolut notwendig, daß ein mit Freiheit begabtes Wesen die Glückseligkeit, zu der es von seiner Natur hingetrieben wird, unter allen Umständen erreiche, sondern nur, daß es dieselbe erreichen könne, wenn es will. Wir sehen ferner vorläufig davon ab, ob der Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit etwas Wirkliches sei, und behaupten nur, daß er etwas Reales sei. Wäre er nichts Reales, so wäre er ein absolutes Nichts; und folglich hätte das Naturstreben des Menschen gar keinen Gegenstand.

Beweis. — a) Daß die Stimme der Natur die Wahrheit verkündet, mithin das Naturstreben nicht gegenstandslos und unnütz ist, gilt allen Menschen als etwas so Selbstverständliches, daß es eigentlich eines Beweises gar nicht bedarf. Es ist die stillschweigende Voraussetzung jedes Urteils, das wir aussprechen, und jeder Handlung des praktischen Lebens. Denn so oft wir etwas aussagen, setzen wir voraus, daß unser Verstand, dessen Naturstreben auf die Wahrheit gerichtet ist, die Wahrheit wirklich erreichen könne.

b) Könnte der Mensch die Glückseligkeit, nach welcher er mit Naturnotwendigkeit strebt, nicht erreichen, so wäre er schlechter gestellt als das vernunftlose Tier, das, ausschließlich auf die Sinnenwelt angewiesen, in dieser seine volle Befriedigung findet. Denn das Tier erkennt nur einzelne sinnliche Güter, nicht das sinnlich Gute als solches; es kann daher das einzelne Gut nicht mit dem sinnlich Guten als solchem vergleichen und folglich auch nicht erkennen, daß das Gut, dessen Besitzes es sich erfreut, nicht der Inbegriff alles sinnlich Guten ist. So kann es im Genusse einzelner, seiner Natur entsprechender Güter seine volle Befriedigung finden. Der Mensch dagegen weiß, daß er für den Besitz alles Wahren und Guten befähigt ist, und erkennt die Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit, die jedem endlichen Sein anhaftet. Sein Glückseligkeitstrieb muß also unbefriedigt bleiben, wenn es nicht einen Gegenstand gibt, der ihm alles Wahre und Gute bietet. Wäre aber dieser Gegenstand für ihn unerreichbar, dann wäre der Mensch schlechter bedacht als das Tier, und da er seiner Seele nach unsterblich ist, das unglücklichste Wesen auf der Welt.

c) Ist das Grundstreben der vernünftigen Menschennatur gegenstandslos, dann ist in der vernünftigen Menschennatur ein offenbarer Widerspruch. Denn eine Befähigung und ein Streben und etwas, wozu die Befähigung da ist und worauf das Streben gerichtet ist, sind relative Begriffe; eine Fähigkeit zu nichts und ein Streben nach nichts sind Dinge der Unmöglichkeit. — Entspräche dem Naturtrieb des Menschen nach

Glückseligkeit kein erreichbarer Gegenstand, dann wäre es auch möglich, daß der *Verstand*, obschon er für die Erkenntnis der Wahrheit veranlagt ist und notwendig nach derselben strebt, dennoch den Gegenstand seines Strebens nicht erreichen, d. h. die Wahrheit nicht erkennen kann. Denn wenn es möglich ist, daß er sein *Formalobjekt*, das Wahre als solches, nicht erreichen kann, dann ist es noch viel leichter möglich, daß die *einzelnen* Wahrheiten, die ihm nur mittels seines Formalobjekts zugänglich sind, ihm vorenthalten werden, daß er mithin nichts Wahres erkennen kann. Das ist aber der Skeptizismus. — Ähnliches gilt vom *Willen*. Kann dieser sein Formalobjekt, das Gute als solches, welches allein im stande ist, seinen Naturtrieb zu befriedigen, nicht erreichen, dann ist es noch leichter möglich, daß er die Einzelgüter nicht erreichen kann, die er nur durch sein Formalobjekt erreicht, und die nicht das Ziel seines Naturstrebens sind. — Außerdem müßte die Möglichkeit, daß das Naturstreben des Willens eines Zieles, auf das es gerichtet ist, entbehrte, die gleiche Möglichkeit für alle anderen Fähigkeiten des Menschen nach sich ziehen. Denn ein gegenstandsloses Naturstreben der höchsten Fähigkeit, deren Leitung die anderen Fähigkeiten anvertraut sind, müßte als ein Zeichen gedeutet werden, daß auch diese ein Streben haben, dem kein Ziel entspricht.

3. *Der Inbegriff alles Guten und Wahren, in dessen Besitz die Glückseligkeit besteht, ist das unendliche, persönliche Sein.*

Beweis. — Der Mensch strebt naturnotwendig durch seinen Verstand nach *allem*, was wahr ist, und durch seinen Willen nach *allem*, was gut ist, d. h. er strebt naturgemäß nach *allem Sein*. Sein Naturstreben ist daher nur dann vollkommen befriedigt, wenn er mit seinem Verstande und Willen alles Sein besitzt. Nun sind aber die endlichen Wesen nicht der Inbegriff des Seins; sie können den Begriff des Seins nicht erschöpfen. Wir mögen uns noch so viele endliche Wesen denken und die Vollkommenheit derselben immer wachsen lassen, so werden wir doch niemals an ein Ende kommen. Denn immer ist ein anderes vollkommeneres Wesen denkbar, und durch Summierung alles endlichen Seins und aller endlichen Vollkommenheit kann der Begriff des Seins niemals erschöpft und zum Inbegriff alles Seins und aller Vollkommenheit werden. Wäre also das endliche Sein der Gegenstand der Glückseligkeit, so würde das Naturstreben des Menschen, das auf den Besitz *alles* Seins gerichtet ist, niemals vollkommen befriedigt werden. Folglich ist der Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit das *unendliche* Sein, das alle nur denkbare Vollkommenheit einschließt und jeden Mangel not-

wendig ausschließt. Da aber das Unendliche nicht als die Summe des Endlichen aufgefaßt werden kann, muß außer allen endlichen Wesen ein unendliches Wesen sein, welches die Vollkommenheiten, die sich in den endlichen Dingen vereinzelt und zerstreut vorfinden und vorfinden können, in vollkommenster Weise und ohne Beimischung von Unvollkommenheit in sich schließt; und da auch das Personsein oder die Persönlichkeit eine hohe Vollkommenheit ist, muß das unendliche Wesen auch ein persönliches Wesen sein.

4. Das unendliche, persönliche Wesen, welches Gegenstand der Glückseligkeit ist, ist ein existierendes Wesen.

Beweis. — a) Dem Naturstreben des Menschen muß ein Gegenstand oder etwas Reales entsprechen, und dieses Reale muß ein persönliches, unendlich vollkommenes Wesen sein: das haben wir im vorigen bewiesen. Wenn nun das unendlich vollkommene Wesen, welches Gegenstand des Naturstrebens ist, nicht existierte, so könnte es überhaupt nicht existieren. Dann entspräche aber dem Naturstreben des Menschen kein Gegenstand und nichts Reales; weil nur das real ist, was existiert oder wenigstens existieren kann. Da nun das Naturstreben des Menschen nicht gegenstandslos sein kann, so muß das unendlich vollkommene Wesen existieren.

b) Das Wahre, nach dessen Erkenntnis unser Verstand naturgemäß verlangt, muß etwas Existierendes sein. Denn wenn unser Verlangen auch auf die Erkenntnis des Möglichen geht, so ist es doch vor allem auf die Erkenntnis des Existierenden gerichtet; ja das Mögliche hat nur deshalb Interesse für uns, weil es mit dem Wirklichen in Beziehung steht. Wer wollte auch behaupten, der menschliche Verstand werde schon dadurch vollkommen befriedigt, daß er das Mögliche erkenne? Außerdem setzt die Möglichkeit der Dinge etwas Wirkliches voraus. — Wie der Verstand vorzüglich nach der Erkenntnis des wirklichen Seins verlangt, so der Wille nach dem Besitze und der Liebe des wirklichen Guten. Die Liebe ist vorzugsweise auf das Existierende gerichtet.

c) Die Existenz selbst ist ein Sein und eine Vollkommenheit. Wenn also das Naturstreben des Verstandes auf alles Sein und das Naturstreben des Willens auf alles Gute gerichtet ist und alles Sein und alles Gute nur im unendlichen Sein enthalten ist, so kann das Naturstreben des Menschen nur durch ein existierendes unendliches Wesen befriedigt werden, das alles mögliche Sein in Wirklichkeit besitzt. — Es gibt also neben und über den endlichen Dingen ein persönliches, unendlich vollkommenes Wesen; und dieses Wesen nennen wir Gott.

Zehntes Kapitel.

Der ethnologische Gottesbeweis.

Das Dasein Gottes, als eines überweltlichen, höchsten Wesens, dem Verehrung gebührt, wird bewiesen aus dem bei allen Völkern herrschenden Gottesglauben [1].

Es ist eine geschichtlich verbürgte Tatsache, daß der Glaube an das Dasein eines persönlichen Gottes, der die Geschicke der Menschen leitet und Gehorsam und Verehrung von den Menschen fordert, bei den Völkern der Vergangenheit, soweit wir Kenntnis von denselben haben, allgemein verbreitet war. Dasselbe Zeugnis stellt die Geschichte für die Völker der Gegenwart aus, so daß man mit Recht sagen kann, der Glaube an einen persönlichen Gott sei zu allen Zeiten das Gemeingut der Menschheit gewesen. Dieser über das ganze Menschengeschlecht verbreitete Gottesglaube berechtigt uns aber zum Schlusse auf die wirkliche Existenz eines persönlichen Gottes. Im folgenden werden wir zuerst die Tatsache und den Gegenstand des allgemeinen Gottesglaubens feststellen und dann den Nachweis erbringen, daß dieser Glaube nur in der vernünftigen Menschennatur begründet sein kann, somit notwendig wahr sein muß.

Erster Teil: Tatsache und Gegenstand des allgemeinen Gottesglaubens.

1. Die Tatsache des allgemeinen Gottesglaubens. — Alle Völker des Altertums, soweit die Geschichte sie kennt, hatten ihre Religion oder Gottesverehrung. So die Babylonier, die Assyrier, die Ägypter, die Phönizier, die Araber, die Perser, die Inder, die Chinesen, die Cilicier, die Lydier, die Griechen, die Römer, die Kelten, die Germanen, die Slaven. Bei aller Mannigfaltigkeit der Sitten und Gebräuche, der Lebensanschauungen, Bestrebungen und Schicksale kamen sie in einem Punkte überein, in dem Glauben an das Dasein der Gottheit, in der Religion. Das bezeugen schon im Altertum Cicero, Seneca und Plutarch. Letzterer schreibt: „Wenn du die Länder bereisest, so magst du vielleicht Städte ohne Ringmauern, ohne Wissenschaften und Künste, ohne Könige, ohne Paläste, ohne Reichtümer finden; Städte, in denen das Gold unbekannt oder nicht im Gebrauch ist, Städte ohne öffentliche Hallen und Theater: aber eine Stadt ohne Tempel, ohne Götter, ohne Gebete, Eide

[1] Unter „Gottesglauben" verstehen wir hier nicht den Glauben im strengen Sinne oder ein Fürwahrhalten auf das Zeugnis eines andern hin, sondern jede sichere Überzeugung vom Dasein Gottes, mag dieselbe auf wissenschaftlichem oder anderem Wege gewonnen sein.

und Orakel, eine Stadt, die nicht durch Opfer und religiöse Feierlichkeiten Gutes zu erlangen oder Böses abzuwenden suchte, hat noch niemand gesehen und wird niemand sehen." [1] Alle späteren Forschungen über die Völker des Altertums bestätigen diesen Ausspruch. Max Müller faßt sie also zusammen: „Religion ist, wenn nicht so alt wie die Welt, doch mindestens so alt wie die Menschheit, die wir kennen. Sobald wir nur etwas von den Gedanken und Gefühlen des Menschen wissen, finden wir ihn im Besitz der Religion. . . . Die ältesten schriftlichen Denkmäler sind fast überall religiösen Inhalts, und selbst wenn wir über die Grenzen der Literatur hinweggehen und die tiefsten Gänge des menschlichen Denkens durchforschen, so finden wir auch in dem rohen Erz, aus welchem die ältesten Münzen oder Zahlpfennige des menschlichen Geistes geprägt wurden, religiöse Adern." [2] — Überall finden wir die Religion schon vor, nirgends sehen wir sie entstehen; sie ist ebenso alt wie die Völker.

Für die Neuzeit, in welcher die Ethnographie alle Völker, vielleicht mit Ausnahme einiger unbedeutenden Stämme, in den Bereich ihrer Forschung gezogen hat, läßt sich die Allgemeinheit des Gottesglaubens positiv und mit voller Gewißheit behaupten. Eine große Anzahl hervorragender Ethnographen der verschiedensten Richtungen sind darin einig, daß kein Volk von einiger Bedeutung religionslos ist [3]. „Die Frage", sagt O. Peschel, „ob irgendwo auf Erden ein Volksstamm ohne religiöse Anregungen und Vorstellungen angetroffen worden sei, muß entschieden verneint werden." [4] Ratzel, ein Ethnograph ersten Ranges, äußert sich also: „Die Ethnographie kennt keine religionslosen Völker, sondern nur verschieden hohe Entwicklung religiöser Ideen, die bei einigen wie im Keime, oder besser, wie in einer Verpuppung klein und unscheinbar liegen, während sie bei anderen zu einem herrlichen Reichtum von Mythen und Sagen sich entwickelt haben." [5] Ähnlich lautet das Urteil M. Müllers: „Wir können jetzt sicher behaupten, daß trotz aller Nachforschungen keine menschlichen Wesen irgendwo gefunden worden sind, die nicht etwas besaßen, was ihnen als Religion galt." [6]

---

[1] Adversus Colot. c. 31.

[2] Ursprung und Entwicklung der Religion 88.

[3] S. unter anderen Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen: Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach" Hft 32 41 42; Schanz, Apologie des Christentums II (1887); Gutberlet, Apologetik I (1888); Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte (1887); Réville, Histoire des religions (1883); Peschel, Völkerkunde (1875); Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker (1880); Ratzel, Völkerkunde (1885); Dr W. Schneider, Die Religion der afrikanischen Naturvölker (1891).

[4] A. a. O. 273. [5] A. a. O. I 31 Einl.

[6] A. a. O. 88.

Allerdings hat es auch nicht an Ethnographen und besonders an Reisenden gefehlt, welche die Allgemeinheit des Gottesglaubens bestreiten und einzelne Stämme und Völker für religionslos halten. Lubbock hat diese Zeugnisse zusammengestellt und glaubte auf Grund dieses Materials den Beweis erbringen zu können, daß so ziemlich alle unzivilisierten Völkerstämme von Gott und Religion gar keine Idee hätten. Allein er wurde von Flint und Roskoff glänzend widerlegt. Man wies ihm nach, daß er nicht nur bei der Zusammenstellung sehr unkritisch verfahren sei, indem viele der von ihm beigebrachten Zeugnisse auf ungenauer Forschung beruhen und einen falschen Begriff von Religion zu Grunde legen, sondern auch daß er manche Tatsachen als Zeugnis gegen den allgemeinen Gottesglauben aufführt, die tatsächlich für denselben sprechen[1].

Die Unzuverlässigkeit mancher Zeugen für die Religionslosigkeit der Völker kann auch nicht wundernehmen. Häufig waren es einzelne Reisende, die sich kaum einige Tage bei einem Volksstamme aufhielten und die Sprache desselben gar nicht oder nur schlecht verstanden. Andere waren von ihrem Standpunkte aus eher geneigt, alle Wilden als religionslos zu betrachten, sei es, weil sie den Sklavenhandel, den man mit denselben trieb, zu rechtfertigen suchten, oder weil sie, als Förderer des Darwinismus, die Übergangsformen zwischen Mensch und Tier, welche sie bei den zivilisierten Völkern nicht fanden, bei den unzivilisierten zu finden hofften. Dazu kommt die große Schwierigkeit, von Wilden, bei denen jeder Fremdling Mißtrauen erweckt, eine der Wahrheit entsprechende Aufklärung zu erhalten. Heilige Bücher fand man nicht vor; man mußte sich also darauf beschränken, einzelne Personen auszufragen. Werden diese gewillt gewesen sein, dem ersten besten Fremdling Mitteilungen zu machen über das, was ihnen das Heiligste ist, über ihre Religion? Wie wenig mögen sodann die Fragen der Auffassung der Wilden angepaßt gewesen sein! Endlich war es natürlich, daß man an die Religion der wilden Völker einen Maßstab anlegte, der dem Bildungsgrad derselben wenig entsprach; und so konnte es nicht fehlen, daß man Gebräuche, welche den Wilden als religiöse Gebräuche galten, einfach für Aberglauben hielt oder ausgab. Treffend bemerkt M. Müller: „Man wunderte sich früher, daß schwarze Menschen überhaupt so etwas wie Moralität oder Religion besitzen könnten. Wir haben anders zu urteilen gelernt, dank hauptsächlich den Missionären, die ihr ganzes Leben unter den Wilden verlebt, ihre Sprache gelernt, ihr Vertrauen gewonnen haben, und die, wenn sie auch ihre eigenen Vorurteile haben, doch im ganzen den guten Elementen im Charakter der

[1] Siehe Roskoff a. a. O. 36 ff; Schneider a. a. O. 4 ff.

Wilden volle Gerechtigkeit angedeihen lassen.“ [1] Nach dem Gesagten kann über die Allgemeinheit des Glaubens der Völker an das Dasein einer Gottheit kein Zweifel bestehen.

Gegen die Allgemeinheit des Gottesglaubens beruft man sich auf die ca 500 Millionen Buddhisten, welche sämtlich Atheisten seien.

Antwort: Die Völker, welche sich zum Buddhismus bekennen, glauben an die Existenz eines persönlichen, geistigen, überweltlichen Gottes. Wahr ist nur, daß es unter den buddhistischen Philosophen manche Gottesleugner gibt.

Aber gab es nicht zu allen Zeiten manche Menschen, welche das Dasein Gottes bestreiten? Allerdings. Die moralische Allgemeinheit des Gottesglaubens schließt nicht aus, daß es manche Gottesleugner gibt. Denn wir erkennen Gott nicht unmittelbar, sondern mittelbar aus seinen Werken. Damit ist aber der menschlichen Freiheit ein großer Einfluß auf das Zustandekommen einer festen Überzeugung vom Dasein Gottes eingeräumt. Vom Willen des Menschen hängt es ab, wie weit und in welcher Richtung er seine Geisteskräfte betätigt, und ob er schließlich zum Gottesglauben gelangt. Nun ist leicht zu begreifen, daß sich der Wille gegen die Annahme eines Gottes sträubt. Es ist ja für den Menschen verdemütigend und unbequem, ein Wesen anzuerkennen, das unendlich über ihn erhaben, unendlich weiser, erfindungsreicher und mächtiger ist als er selbst, das außerdem unendlich gerecht und heilig ist, und dessen Geboten er sich zu unterwerfen hat. Was Wunder, daß mancher, der sein eigener höchster Herr sein möchte und auch gar keinen Grund hat, sich einen allwissenden, heiligen und gerechten Richter zu wünschen, den Gedanken an das Dasein eines Gottes soviel wie möglich abweist und sich immer wieder einzureden sucht, der Gottesglaube sei nur für einfältige und ungebildete Menschen. Solche Ausnahmen können jedoch, wenn sie auch noch zahlreicher wären, als sie in Wirklichkeit sind, der moralischen Allgemeinheit des Gottesglaubens keinen Abbruch tun.

Übrigens sprechen viele, die das Dasein Gottes leugnen, nicht aus wahrer Überzeugung, sondern mehr, weil sie gehört haben, daß es keinen Gott gebe, und um der Mode zu huldigen, welche verlangt, daß man alles leugne oder belächle, was nicht zu den modernen Erfindungen gehört. Zu den modernen Erfindungen gehört die Überzeugung vom Dasein Gottes freilich nicht. Am stärksten dürfte sich der Atheismus aus der großen Zahl der Halbgebildeten rekrutieren, die gerade genug gelernt haben, um alles in Zweifel zu ziehen, aber zu wenig, um sich ihre Zweifel lösen zu können, und die zu stolz sind, ihr Unvermögen einzugestehen und andere um Belehrung anzugehen.

[1] Ursprung und Entwicklung der Religion 88.

Was insbesondere die Philosophen betrifft, welche das Dasein Gottes leugnen, so haben wir verschiedene Kategorien zu unterscheiden. Die Zahl der eigentlichen atheistischen Philosophen ist nicht so groß, wie man anzunehmen pflegt. Viele von ihnen sind nämlich keineswegs ausgesprochene Gottesleugner, sondern Agnostiker, welche nur behaupten, daß die Existenz Gottes sich nicht mit voller Gewißheit beweisen lasse. Andere entstellen den Gottesbegriff, indem sie aus dem persönlichen Gott einen Gott im Sinne des Pantheismus machen. Letztere sind allerdings in Wirklichkeit Atheisten, wenn sie sich auch dagegen verwahren, Atheisten genannt zu werden.

Wird so die Zahl der eigentlichen überzeugten Atheisten schon bedeutend reduziert, so erscheint die Autorität derjenigen Philosophen, die sich für überzeugte Atheisten halten, in einem sehr zweifelhaften Lichte, wenn wir die Gründe prüfen, auf welche sie ihre Überzeugung stützen. Der eine stellt diese, der andere jene Gründe auf, und häufig Gründe, die sich gegenseitig bekämpfen. Nur darin stimmen sie alle überein, daß sie den Beweis für ihre Behauptung schuldig bleiben. Sodann stellen sie auch andere Lehren auf, welche klar dartun, daß sie als Philosophen keine Beachtung verdienen. So leugnen sie die wahre Sittlichkeit und Tugend, die Existenz der Körperwelt, leugnen oder bezweifeln das Kausalitätsprinzip, lassen den Menschen vom Tiere abstammen und schließlich aus dem leblosen Stoffe entstehen usw. Diese Lehren beweisen sie nicht etwa mit triftigen Gründen, sondern begnügen sich damit, dieselben zu behaupten und jeden, der ihnen nicht beistimmt, als reaktionär und als Feind der Wissenschaft zu verschreien. Ein solches Verfahren ist der beste Beweis, daß auch die Philosophen von der Allgemeinheit des Gottesglaubens nicht ausgeschlossen sind. Denn das, bemerkt Pesch, „gehört zur natürlichen Ausstattung des Menschen, was man nicht verwerfen kann, ohne seiner Vernunft Gewalt anzutun. Wenn der Gottesglaube so notwendig und so begründet ist, daß nur die Wahl bleibt zwischen der Annahme des Daseins Gottes und einem Todessprung ins Ungewisse, Dunkle, Widerspruchsvolle: dann ist der Satz bewahrheitet, daß die Religion das Gemeingut der Menschheit ist.“ [1]

2. Der Gegenstand des allgemeinen Gottesglaubens. — Wenn auch der Gottesglaube im Heidentum bei verschiedenen Völkern verschiedene Formen hat und von vielen Irrtümern durchsetzt ist, so hat er doch einen gemeinsamen Kern, einen überall sich gleich bleibenden Bestandteil, welcher zu den nach Zeit und Ort wechselnden Irrtümern und Fabeln im scharfen Gegensatze steht.

---

[1] Vgl. Pesch, Gott und Götter I 23 ff.

Wilden volle Gerechtigkeit angedeihen lassen." [1] Nach dem Gesagten kann über die Allgemeinheit des Glaubens der Völker an das Dasein einer Gottheit kein Zweifel bestehen.

Gegen die Allgemeinheit des Gottesglaubens beruft man sich auf die ca 500 Millionen Buddhisten, welche sämtlich Atheisten seien.

Antwort: Die Völker, welche sich zum Buddhismus bekennen, glauben an die Existenz eines persönlichen, geistigen, überweltlichen Gottes. Wahr ist nur, daß es unter den buddhistischen Philosophen manche Gottesleugner gibt.

Aber gab es nicht zu allen Zeiten manche Menschen, welche das Dasein Gottes bestreiten? Allerdings. Die moralische Allgemeinheit des Gottesglaubens schließt nicht aus, daß es manche Gottesleugner gibt. Denn wir erkennen Gott nicht unmittelbar, sondern mittelbar aus seinen Werken. Damit ist aber der menschlichen Freiheit ein großer Einfluß auf das Zustandekommen einer festen Überzeugung vom Dasein Gottes eingeräumt. Vom Willen des Menschen hängt es ab, wie weit und in welcher Richtung er seine Geisteskräfte betätigt, und ob er schließlich zum Gottesglauben gelangt. Nun ist leicht zu begreifen, daß sich der Wille gegen die Annahme eines Gottes sträubt. Es ist ja für den Menschen verdemütigend und unbequem, ein Wesen anzuerkennen, das unendlich über ihn erhaben, unendlich weiser, erfindungsreicher und mächtiger ist als er selbst, das außerdem unendlich gerecht und heilig ist, und dessen Geboten er sich zu unterwerfen hat. Was Wunder, daß mancher, der sein eigener höchster Herr sein möchte und auch gar keinen Grund hat, sich einen allwissenden, heiligen und gerechten Richter zu wünschen, den Gedanken an das Dasein eines Gottes soviel wie möglich abweist und sich immer wieder einzureden sucht, der Gottesglaube sei nur für einfältige und ungebildete Menschen. Solche Ausnahmen können jedoch, wenn sie auch noch zahlreicher wären, als sie in Wirklichkeit sind, der moralischen Allgemeinheit des Gottesglaubens keinen Abbruch tun.

Übrigens sprechen viele, die das Dasein Gottes leugnen, nicht aus wahrer Überzeugung, sondern mehr, weil sie gehört haben, daß es keinen Gott gebe, und um der Mode zu huldigen, welche verlangt, daß man alles leugne oder belächle, was nicht zu den modernen Erfindungen gehört. Zu den modernen Erfindungen gehört die Überzeugung vom Dasein Gottes freilich nicht. Am stärksten dürfte sich der Atheismus aus der großen Zahl der Halbgebildeten rekrutieren, die gerade genug gelernt haben, um alles in Zweifel zu ziehen, aber zu wenig, um sich ihre Zweifel lösen zu können, und die zu stolz sind, ihr Unvermögen einzugestehen und andere um Belehrung anzugehen.

[1] Ursprung und Entwicklung der Religion 88.

Was insbesondere die Philosophen betrifft, welche das Dasein Gottes leugnen, so haben wir verschiedene Kategorien zu unterscheiden. Die Zahl der eigentlichen atheistischen Philosophen ist nicht so groß, wie man anzunehmen pflegt. Viele von ihnen sind nämlich keineswegs ausgesprochene Gottesleugner, sondern Agnostiker, welche nur behaupten, daß die Existenz Gottes sich nicht mit voller Gewißheit beweisen lasse. Andere entstellen den Gottesbegriff, indem sie aus dem persönlichen Gott einen Gott im Sinne des Pantheismus machen. Letztere sind allerdings in Wirklichkeit Atheisten, wenn sie sich auch dagegen verwahren, Atheisten genannt zu werden.

Wird so die Zahl der eigentlichen überzeugten Atheisten schon bedeutend reduziert, so erscheint die Autorität derjenigen Philosophen, die sich für überzeugte Atheisten halten, in einem sehr zweifelhaften Lichte, wenn wir die Gründe prüfen, auf welche sie ihre Überzeugung stützen. Der eine stellt diese, der andere jene Gründe auf, und häufig Gründe, die sich gegenseitig bekämpfen. Nur darin stimmen sie alle überein, daß sie den Beweis für ihre Behauptung schuldig bleiben. Sodann stellen sie auch andere Lehren auf, welche klar dartun, daß sie als Philosophen keine Beachtung verdienen. So leugnen sie die wahre Sittlichkeit und Tugend, die Existenz der Körperwelt, leugnen oder bezweifeln das Kausalitätsprinzip, lassen den Menschen vom Tiere abstammen und schließlich aus dem leblosen Stoffe entstehen usw. Diese Lehren beweisen sie nicht etwa mit triftigen Gründen, sondern begnügen sich damit, dieselben zu behaupten und jeden, der ihnen nicht beistimmt, als reaktionär und als Feind der Wissenschaft zu verschreien. Ein solches Verfahren ist der beste Beweis, daß auch die Philosophen von der Allgemeinheit des Gottesglaubens nicht ausgeschlossen sind. Denn das, bemerkt Pesch, „gehört zur natürlichen Ausstattung des Menschen, was man nicht verwerfen kann, ohne seiner Vernunft Gewalt anzutun. Wenn der Gottesglaube so notwendig und so begründet ist, daß nur die Wahl bleibt zwischen der Annahme des Daseins Gottes und einem Todessprung ins Ungewisse, Dunkle, Widerspruchsvolle: dann ist der Satz bewahrheitet, daß die Religion das Gemeingut der Menschheit ist.“ [1]

2. Der Gegenstand des allgemeinen Gottesglaubens. — Wenn auch der Gottesglaube im Heidentum bei verschiedenen Völkern verschiedene Formen hat und von vielen Irrtümern durchsetzt ist, so hat er doch einen gemeinsamen Kern, einen überall sich gleich bleibenden Bestandteil, welcher zu den nach Zeit und Ort wechselnden Irrtümern und Fabeln im scharfen Gegensatze steht.

[1] Vgl. Pesch, Gott und Götter I 23 ff.

Wilden volle Gerechtigkeit angedeihen lassen." [1] Nach dem Gesagten kann über die Allgemeinheit des Glaubens der Völker an das Dasein einer Gottheit kein Zweifel bestehen.

Gegen die Allgemeinheit des Gottesglaubens beruft man sich auf die ca 500 Millionen Buddhisten, welche sämtlich Atheisten seien.

Antwort: Die Völker, welche sich zum Buddhismus bekennen, glauben an die Existenz eines persönlichen, geistigen, überweltlichen Gottes. Wahr ist nur, daß es unter den buddhistischen Philosophen manche Gottesleugner gibt.

Aber gab es nicht zu allen Zeiten manche Menschen, welche das Dasein Gottes bestreiten? Allerdings. Die moralische Allgemeinheit des Gottesglaubens schließt nicht aus, daß es manche Gottesleugner gibt. Denn wir erkennen Gott nicht unmittelbar, sondern mittelbar aus seinen Werken. Damit ist aber der menschlichen Freiheit ein großer Einfluß auf das Zustandekommen einer festen Überzeugung vom Dasein Gottes eingeräumt. Vom Willen des Menschen hängt es ab, wie weit und in welcher Richtung er seine Geisteskräfte betätigt, und ob er schließlich zum Gottesglauben gelangt. Nun ist leicht zu begreifen, daß sich der Wille gegen die Annahme eines Gottes sträubt. Es ist ja für den Menschen verdemütigend und unbequem, ein Wesen anzuerkennen, das unendlich über ihn erhaben, unendlich weiser, erfindungsreicher und mächtiger ist als er selbst, das außerdem unendlich gerecht und heilig ist, und dessen Geboten er sich zu unterwerfen hat. Was Wunder, daß mancher, der sein eigener höchster Herr sein möchte und auch gar keinen Grund hat, sich einen allwissenden, heiligen und gerechten Richter zu wünschen, den Gedanken an das Dasein eines Gottes soviel wie möglich abweist und sich immer wieder einzureden sucht, der Gottesglaube sei nur für einfältige und ungebildete Menschen. Solche Ausnahmen können jedoch, wenn sie auch noch zahlreicher wären, als sie in Wirklichkeit sind, der moralischen Allgemeinheit des Gottesglaubens keinen Abbruch tun.

Übrigens sprechen viele, die das Dasein Gottes leugnen, nicht aus wahrer Überzeugung, sondern mehr, weil sie gehört haben, daß es keinen Gott gebe, und um der Mode zu huldigen, welche verlangt, daß man alles leugne oder belächle, was nicht zu den modernen Erfindungen gehört. Zu den modernen Erfindungen gehört die Überzeugung vom Dasein Gottes freilich nicht. Am stärksten dürfte sich der Atheismus aus der großen Zahl der Halbgebildeten rekrutieren, die gerade genug gelernt haben, um alles in Zweifel zu ziehen, aber zu wenig, um sich ihre Zweifel lösen zu können, und die zu stolz sind, ihr Unvermögen einzugestehen und andere um Belehrung anzugehen.

[1] Ursprung und Entwicklung der Religion 88.

Was insbesondere die Philosophen betrifft, welche das Dasein Gottes leugnen, so haben wir verschiedene Kategorien zu unterscheiden. Die Zahl der eigentlichen atheistischen Philosophen ist nicht so groß, wie man anzunehmen pflegt. Viele von ihnen sind nämlich keineswegs ausgesprochene Gottesleugner, sondern Agnostiker, welche nur behaupten, daß die Existenz Gottes sich nicht mit voller Gewißheit beweisen lasse. Andere entstellen den Gottesbegriff, indem sie aus dem persönlichen Gott einen Gott im Sinne des Pantheismus machen. Letztere sind allerdings in Wirklichkeit Atheisten, wenn sie sich auch dagegen verwahren, Atheisten genannt zu werden.

Wird so die Zahl der eigentlichen überzeugten Atheisten schon bedeutend reduziert, so erscheint die Autorität derjenigen Philosophen, die sich für überzeugte Atheisten halten, in einem sehr zweifelhaften Lichte, wenn wir die Gründe prüfen, auf welche sie ihre Überzeugung stützen. Der eine stellt diese, der andere jene Gründe auf, und häufig Gründe, die sich gegenseitig bekämpfen. Nur darin stimmen sie alle überein, daß sie den Beweis für ihre Behauptung schuldig bleiben. Sodann stellen sie auch andere Lehren auf, welche klar dartun, daß sie als Philosophen keine Beachtung verdienen. So leugnen sie die wahre Sittlichkeit und Tugend, die Existenz der Körperwelt, leugnen oder bezweifeln das Kausalitätsprinzip, lassen den Menschen vom Tiere abstammen und schließlich aus dem leblosen Stoffe entstehen usw. Diese Lehren beweisen sie nicht etwa mit triftigen Gründen, sondern begnügen sich damit, dieselben zu behaupten und jeden, der ihnen nicht beistimmt, als reaktionär und als Feind der Wissenschaft zu verschreien. Ein solches Verfahren ist der beste Beweis, daß auch die Philosophen von der Allgemeinheit des Gottesglaubens nicht ausgeschlossen sind. Denn das, bemerkt Pesch, „gehört zur natürlichen Ausstattung des Menschen, was man nicht verwerfen kann, ohne seiner Vernunft Gewalt anzutun. Wenn der Gottesglaube so notwendig und so begründet ist, daß nur die Wahl bleibt zwischen der Annahme des Daseins Gottes und einem Todessprung ins Ungewisse, Dunkle, Widerspruchsvolle: dann ist der Satz bewahrheitet, daß die Religion das Gemeingut der Menschheit ist.“ [1]

2. Der Gegenstand des allgemeinen Gottesglaubens. — Wenn auch der Gottesglaube im Heidentum bei verschiedenen Völkern verschiedene Formen hat und von vielen Irrtümern durchsetzt ist, so hat er doch einen gemeinsamen Kern, einen überall sich gleich bleibenden Bestandteil, welcher zu den nach Zeit und Ort wechselnden Irrtümern und Fabeln im scharfen Gegensatze steht.

[1] Vgl. Pesch, Gott und Götter I 23 ff.

Bei allen Völkern findet sich die Überzeugung von der Existenz überirdischer, geistiger, persönlicher Wesen, welche die ganze Welt regieren, denen auch der Mensch sein Dasein verdankt, die ihm durch ihre Macht Schaden zufügen oder Nutzen bringen können, denen er Gehorsam und Unterwürfigkeit schuldet. Die allgemeine Vorstellung der Völker bezieht sich demnach nicht so sehr auf das Wesen Gottes als auf die Beziehung des Menschen zu Gott. Nehmen die Heiden auch meistens eine Vielheit an Vollkommenheit und Macht verschiedener Götter an, so ist doch nicht zu übersehen, daß sie fast alle einen höchsten Gott anerkennen, der eine gewisse Herrschaft über die niederen Götter ausübt.

Nicht nur die physische, sondern auch die sittliche Ordnung steht nach dem Glauben der Völker unter der Leitung der Gottheit. Als Norm der Sittlichkeit gilt ihnen nicht menschliche Willkür oder persönliches Interesse, sondern der Wille der Gottheit, welcher dem Menschen als verpflichtendes Gesetz entgegentritt. Der Mensch muß sich durch Gebet und Opfer die Götter geneigt machen und, wenn er sie beleidigt hat, versöhnen. Alle diese Wahrheiten finden sich in der Überzeugung aller Völker, wenn auch nicht überall in gleich bestimmter Fassung. Was insbesondere den der Gottheit gebührenden Kult betrifft, so mag es einzelne Völker gegeben haben, welche sich die oberste Gottheit so hoch über die Menschheit erhaben dachten, daß es unter ihrer Würde sei, sich um den Menschen zu kümmern, oder daß sie die Menschen, zur Strafe für ihre Sünden, sich selbst überlasse.

Zweiter Teil: Der allgemeine Gottesglaube kann seinen Grund nur in der vernünftigen Natur des Menschen haben, ist also notwendig wahr [1].

Erster Beweis. — Mit Rücksicht auf den Gottesglauben können wir die Menschheit in zwei Klassen einteilen: zur ersten gehören diejenigen, welche das Dasein Gottes anerkennen, zur andern die Gottesleugner und Zweifler. Diese bilden nur einen kleinen Bruchteil, die Gottesgläubigen dagegen die immense Mehrheit des Menschengeschlechtes. Aber nicht nur der größere, sondern auch der bessere Teil der Menschheit hat sich von jeher zum Gottesglauben bekannt. Die größten Redner, die größten Dichter, die größten Staatsmänner, die größten Philosophen der heidnischen wie der christlichen Zeit glaubten an das Dasein Gottes. Und wenn wir erst das, was dem Menschen seinen eigentlichen Wert gibt, die sittliche Größe, in Betracht ziehen, so finden wir sie dort, wo der Gottesglaube herrscht; die Heiligen waren sicherlich keine Gottesleugner. Und wie groß

[1] Vgl. Pesch, Gott und Götter I 36.

ist die Zahl jener, welche für den Glauben an das Dasein Gottes alles, auch ihr Leben, zum Opfer brachten!

Auf welcher Seite ist nun die Wahrheit? Ist sie auf seiten der verhältnismäßig kleinen Zahl der Gottesleugner, dann ist moralisch genommen die ganze Menschheit in der wichtigsten und folgenschwersten Frage, die es für sie gibt, in einem beklagenswerten Irrtum befangen. Dann ist auch die Religion ein leerer Wahn, alle Tempel, Dome, Moscheen, Pagoden und sonstige Kultusstätten sind stumme aber beredte Zeugen einer traurigen Verirrung des Menschengeistes, das Menschengeschlecht selbst eine große Gesellschaft von Narren. Alle Gebete an die Gottheit, alle Opfer und Huldigungen, die ihr dargebracht werden, die Furcht vor ihrem Zorn würden uns auf gleiche Stufe stellen mit dem Fieberkranken, der sich mit Phantasiegestalten beschäftigt. Und nicht nur die große Masse der mittelmäßigen Geister, auch die hervorragendsten Träger der Intelligenz aller gebildeten Völker würden dieser Gleichstellung nicht entgehen können[1]. Ist die Menschheit einem solchen Irrtume wirklich anheimgefallen, dann haben wir allen Grund, an der Befähigung des menschlichen Geistes für die Erkenntnis der Wahrheit überhaupt endgültig zu verzweifeln. Denn dieser Irrtum wäre nicht nur allgemein, sondern auch unheilbar und unverbesserlich, da sich die Überzeugung vom Dasein Gottes trotz der menschlichen Leidenschaften und gegen alle Angriffe der atheistischen Wissenschaft Jahrtausende hindurch ungeschwächt erhalten hat. Ist die Wahrheit auf seiten der Gottesleugner, dann ist es auch um alle Sittlichkeit und um die ganze soziale Ordnung geschehen, die ihre einzige sichere Grundlage im Dasein eines Gottes haben.

Wir dürfen also schließen: Entweder ist der Mensch seiner Natur nach ein durch und durch verkehrtes Wesen, das mehr für den Irrtum als für die Wahrheit veranlagt ist und mit dem Besitze der Wahrheit den Besitz der Sittlichkeit und der sozialen Ordnung nicht verbinden kann, oder der allgemeine Gottesglaube beruht auf Wahrheit. Die erste Annahme würde zu allen Ungereimtheiten des Skeptizismus zurückführen; folglich beruht der allgemeine Gottesglaube auf Wahrheit, d. h. es gibt einen Gott.

Zweiter Beweis. — Die Tatsache des allgemeinen Gottesglaubens fordert einen genügenden Grund, d. h. einen Grund, der ebenso allgemein ist wie der Gottesglaube selbst, der mithin allen Menschen gemeinsam ist und trotz aller sonstigen Unterschiede, welche die Menschen und Völker voneinander trennen, mit moralischer Notwendigkeit immer und überall

[1] Reinhold, Die Welt als Führerin der Gottheit 177.

zur Geltung kommt. Ein solcher Grund ist aber nur die vernünftige Menschennatur, insofern sie bei ihrer Betätigung gegenüber den äußeren und inneren Erfahrungen und Ereignissen naturgemäß und auf leichte Weise zur Überzeugung vom Dasein Gottes gelangt. Wenn aber der Gottesglaube aus der vernünftigen Menschennatur hervorgeht, so ist sein Gegenstand notwendig wahr, mit anderen Worten, es gibt wirklich einen Gott. — Um nun zu beweisen, daß die vernünftige Menschennatur der einzige Grund ist, welcher den allgemeinen Gottesglauben genügend erklärt, werden wir zuerst die gänzliche Unzulänglichkeit der atheistischen Erklärungsversuche dartun und dann die übrigen etwa noch möglichen Erklärungen ausschließen.

1. Man hat den Ursprung der Religion auf Betrug zurückführen wollen. So meinten die griechischen Sophisten, irgend ein gescheiter König habe sie zu Staatszwecken erfunden; andere lassen die Priester die Erfinder der Religion sein. Wieder andere sind der Meinung, Gottesglaube und Religion seien den Menschen anerzogen worden.

Antwort: Hat man für diese Behauptungen irgend einen Beweis, etwa ein mündliches oder schriftliches Zeugnis beigebracht? Nein. Die Geschichte lehrt, wie wir sahen, das gerade Gegenteil. Sie berichtet uns wohl, daß schon bestehende Religionen von oben herab gefördert wurden, daß die Inhaber der Staatsgewalt den religiösen Gebräuchen im Interesse des allgemeinen Wohles Vorschub leisteten, manchmal auch die Religion zur Beschönigung ihrer Herrschsucht mißbrauchten. Alles das setzt aber die Religion als bestehend voraus. Nirgends sehen wir einen Staat, der bei seinem Entstehen ohne Religion wäre. Wenn es aber auch irgendwo gelungen wäre, die Religion bei einem Volke einzuführen, wie hätte sie bei allen Völkern Eingang finden können? Haben sich etwa alle Könige der Welt verschworen, ihren Untertanen die Fabel vom Dasein einer Gottheit aufzubinden? Waren alle diese Völker töricht genug, sich so schmählich betrügen zu lassen? Wie konnte sich dieser Betrug durch die Jahrtausende hindurch bei allen Völkern erhalten? — Noch törichter ist die Annahme, die Religion sei durch die Priester eingeführt worden. Hat es denn vor der Religion schon Priester gegeben? Dann hat es wohl Staatsbeamte gegeben, bevor noch ein Staat bestand, und Eisenbahnbeamte, bevor es eine Eisenbahn gab! — Auch die Erziehung kann weder den Ursprung noch den Fortbestand des Gottesglaubens aus der Religion erklären. Denn dieselbe ist bekanntlich nicht nur bei verschiedenen Völkern, sondern oft auch bei den Familien sehr verschieden und hat im Laufe von Jahrtausenden gar manchen Wandel durchgemacht. Überdies gibt sie keine Erklärung für den religiösen Glauben der Erwach-

jenen, die nicht mehr unter dem Einflusse der Erziehung stehen. Diese würden den Gottesglauben bald als ein Kindermärchen erkannt und ihn samt allen Pflichten, die er nach sich zieht, über Bord geworfen haben, wenn er nicht in der vernünftigen Menschennatur seine Bestätigung fände.

2. Nach D. F. Strauß war es die Furcht vor den Naturmächten (Blitz, Donner Hagel, Erdbeben, Krankheiten), welche den Menschen die Religion beigebracht hat. Aus dieser Furcht sei nämlich naturgemäß der Trieb entstanden, sich nach Schutz umzusehen; man habe sich sodann gewöhnt, die Naturkräfte zu personifizieren und als menschenähnliche Wesen zu betrachten, durch Gebet und Geschenke ihren Zorn zu besänftigen und sie milder zu stimmen gesucht.

Antwort: Die Hilflosigkeit und Ohnmacht des Menschen gegenüber den gewaltigen Naturerscheinungen konnten wohl ein Anlaß zur Ausübung, vielleicht auch zur Ausbildung der schon vorhandenen Religion sein, nach dem bekannten Sprichwort: Not lehrt beten; eine Erklärung für das Entstehen der Religion bietet sie nicht. Denn zunächst ist es nicht die Furcht vor den Naturgewalten, welche den hervorstechenden Charakter der ältesten Religionen bildet; vielmehr wurde die Gottheit als die Wächterin und Lenkerin der sittlichen Ordnung aufgefaßt. Nur bei jenen Völkern, die auf die niedrigste Stufe geistiger Verkommenheit herabgesunken waren, wurde die Gottheit zu einem schreckhaften Wesen, welches durch verderbliche Naturerscheinungen den Menschen seine Ohnmacht fühlen läßt. Allerdings hat auch die Furcht ihren Platz in der Religion; aber nicht die Furcht vor äußeren Unglücksfällen, sondern das Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit und die Bitte um Vergebung der Schuld. Das Schuldbewußtsein ist aber nicht die Ursache, sondern die Wirkung des Gottesbewußtseins. Denn bevor der Mensch darüber erschrickt, daß er Gott beleidigt hat, muß er wissen, daß es einen Gott gibt. — Hätte ferner nicht wenigstens der gebildete Teil der Menschheit längst alle Religion darangeben müssen, wenn kindische Furcht die Ursache derselben wäre? War die Furcht der Grund des Gottesglaubens, dann mußte mit der Furcht Gottes auch der Gottesglaube verschwinden.

3. Feuerbach glaubt die Religion aus dem Streben des Menschen nach Glückseligkeit erklären zu können. Nach dem bekannten Erfahrungssatze: „Was man wünscht, das glaubt man gern", habe der Glückseligkeitsdrang, welcher in diesem irdischen Leben unbefriedigt bleibt, dem Menschen zuerst den Wunsch und die Sehnsucht nach einer besseren, unsichtbaren Welt eingegeben; aus diesem sehnsüchtigen Wunsche sei sodann die feste und allgemeine Überzeugung von der wirklichen Existenz einer Welt der Freude und Glückseligkeit entstanden. Letzteres kam aber so.

Die Menschen stellten sich ihr eigenes Streben, Sehnen und Ahnen unbewußt als überirdische Wesen gegenüber und traten mit denselben in Verkehr. Da dieser Umgang ihnen Trost und Befriedigung brachte, waren sie um so weniger geneigt, ihn aufzugeben, als ihnen der ganze Vorgang — so weit war es mit ihnen schon gekommen — nicht als ihr eigenes Werk, sondern als eine ihnen gegenüberstehende Tatsache vorkam.

Antwort: Also Gefühlsduselei und Phantasterei soll allen Menschen den Kopf verdreht haben; die Menschheit soll eine große Narrenfamilie und die ganze Welt ein Narrenhaus sein! Fürwahr, ein schönes Kompliment! Feuerbach stellt in der Tat die gesamte Menschheit auf eine Stufe mit den Opiumrauchern und den Morphiumsüchtigen; nur daß nicht Opium oder Morphium, sondern die Religion das Berauschungsmittel ist. Da haben doch die verkommensten heidnischen Völkerstämme eine würdigere Auffassung und höhere Idee von der Religion gehabt. Dieselben sahen in ihr eine Lehrmeisterin der Zucht und Tugend, welche dem Menschen nicht selten schwere Opfer auferlegt und seinen Leidenschaften mahnend und drohend entgegentritt. Eine Religion, die nur Gefühlsduselei und Nervenkitzel wäre, haben die Menschen niemals gekannt, am allerwenigsten jene jugendkräftigen Völker des Altertums, die nach Feuerbach die Urheber dieser Religion gewesen sind.

4. Herbert Spencer hält die Religion für eine Ausgeburt der Phantasie. Die unwillkürliche Tätigkeit der Phantasie — so führt er seinen Gedanken aus — zeigt sich vornehmlich im Zustande des Träumens. Dem Träumenden erscheinen allerhand fremde Wesen, geheimnisvolle Wesen, die nicht wie der Mensch aus Fleisch und Blut bestehen und die entweder Schrecken einjagen oder sich lieb und hilfreich zeigen. In ihrer kindlichen Einfalt nahmen nun die Menschen, nachdem sie aus dem Traume erwacht, die Traumgestalten für wirkliche Personen. In diesem Wahne wurden sie noch dadurch bestärkt, daß sie auch im wachen Zustande bei Sonnenschein ihren eigenen Schatten, im Spiegel ihr eigenes Bild sahen und im Walde das Echo ihrer Stimme hörten. Bei weiterem Nachdenken über die Natur jener Wesen bildeten sie sich die Ansicht, dieselben müßten wohl unkörperlich sein und wie der Geist des Träumenden sich frei und unbehindert durch den weiten Weltraum bewegen. Schließlich nahmen die Menschen auch die Gewohnheit an, diese Wesen zu verehren und anzurufen. Das ist nach Spencer die Erklärung des Gottesglaubens und der Religion.

Antwort: Sicherlich paßt sie besser in ein Märchenbuch für Kinder als in ein philosophisches Werk. Einer so plumpen Verwechslung von Wachen und Träumen, wie sie selbst bei Kindern nicht vorkommt, soll nicht etwa

nur dieser oder jener Schwachkopf, sondern das ganze Menschengeschlecht vom Anfang an bis zum heutigen Tage zum Opfer gefallen sein! Wenn der Verstand den Menschen so im Stiche läßt, dann sage man doch lieber gleich, der Mensch habe überhaupt keinen Verstand und deshalb auch keine Religion. Hätte die Religion keinen tieferen Grund, so würde die Menschheit die Fesseln, die sie seinen Leidenschaften anlegt, längst abgeworfen haben.

5. Lippert läßt den Gottesglauben und die Religion aus dem Seelenkult hervorgehen. Das einzige, was den Menschen auf die Idee bringen konnte, daß außer dieser sichtbaren Welt noch eine unsichtbare existiere, ist die vom Leibe sich trennende Seele. Da dieselbe den Leib nur widerwillig verläßt, ist sie durch die gewaltsame Trennung in eine gereizte, rachsüchtige Stimmung versetzt; man muß ihr also aus dem Wege gehen oder sie günstig zu stimmen suchen. Von dieser Idee geleitet, entfernte man die Toten aus der Nähe der lebenden Menschen und brachte sie in die Nähe des Meeres, auf Inseln, auf Berge, in die Wüste oder schaffte ihnen eine Wohnstätte unter der Erde. So entstand die Vorstellung von einem Geisterreiche. Daneben glaubte man, daß die Seelen, welche früher den menschlichen Leib beherrscht und bewohnt, auch nach ihrer Trennung im stande seien, gewisse Gegenstände in Besitz zu nehmen. Aus dem Seelenkult entwickelte sich im Laufe der Zeit der Götzenkult, aus der Seelenpflege wurden Opfer, man machte der Gottheit Gelübde, befragte ihre Orakel usw.

Antwort: Der Seelenkult ist nicht die ursprüngliche Form der Religion, sondern eine Entartung derselben. In den ältesten Gestaltungen des heidnischen Gottesbegriffes findet sich vom Seelenkult keine Spur. Wo letzterer in den Vordergrund tritt, ist der Gottesbegriff schon bedeutend herabgedrückt. Übrigens ist die Behauptung, welche Lippert mit so großer Sicherheit aufstellt, willkürlich und steht mit der Ansicht der angesehensten Forscher auf dem Gebiete der Religionswissenschaft im Widerspruch.

6. Hegel findet den Ursprung des Gottesglaubens und der Religion in der Unwissenheit der Menschen bezüglich der in der Natur wirkenden Ursachen und in dem Verlangen, dieselben zu entdecken. Die Urmenschen dachten sich, wie es bei ihrer jugendlichen Frische und ihrer dichterischen Veranlagung nicht anders zu erwarten, die Ursachen der Naturerscheinungen als persönliche Wesen. So war es früher, und so ist es noch heute. Die Gottesidee ist demnach nichts anderes als die vorläufige Annahme einer unbekannten Ursache der Naturerscheinungen; der Gottesglaube ist nur ein Ersatz für die fehlende Naturkenntnis. Sind die Menschen einmal tief genug in die Geheimnisse der Natur eingedrungen, so wird die Religion von selbst von der Erde verschwinden.

Antwort: Wir stimmen Hegel darin bei, daß der Mensch den natürlichen Trieb habe, nach dem Grunde der Dinge zu forschen. Durch diesen Trieb konnte er aber nur veranlaßt werden, die Naturerscheinungen auf einen direkten Einfluß der Gottheit zurückzuführen, deren Existenz ihm anderswoher bekannt war. Wenn Hegel, um seine Erklärung vom Ursprunge der Religion irgendwie zu begründen, die Urmenschen zu Poeten macht, so mag das hingehen, obschon kaum zu zweifeln ist, daß er sie uns als trockene Verstandesmenschen vorstellen würde, wenn diese Voraussetzung für seine Erklärung der Religion bessere Dienste leistete. Mögen aber die Urmenschen auch Poeten gewesen sein, so hatten sie doch gewiß auch Verstand, und bei ihrem natürlichen Triebe, nach dem Grunde der Naturerscheinungen zu forschen, konnten sie gar nicht verfehlen zu erkennen, daß die zufälligen, vergänglichen und wandelbaren Dinge dieser Welt nicht auf sich selbst gestellt sein können, daß es folglich ein überweltliches, nicht hervorgebrachtes, notwendiges und unveränderliches Wesen geben müsse. Zu der Annahme, daß dieses Wesen ein persönliches sei, mußten sie ja schon durch ihren Hang, alles zu personifizieren, gedrängt werden.

Hegel begeht außerdem den großen Fehler, daß er bei der Religion das moralische Element ganz außer acht läßt. Eine reine Verstandesreligion mit etwas phantastischer Zutat ist keine Religion, wie die Menschen sie von jeher gekannt und geübt haben; Gehorsam gegen Gott und Opfersinn sind ein wesentlicher Bestandteil jeder Religion. — Wenn Hegel sodann meint, die Religion sei nur ein Ersatz für die fehlende Kenntnis der Natur und werde bei zunehmender Kenntnis immer mehr verschwinden, so rechnet er offenbar nicht mit den Tatsachen. Die großen Männer, denen wir die vorzüglichsten Entdeckungen verdanken, wurden durch ihre tiefere Naturerkenntnis der Religion keineswegs entfremdet; im Gegenteil, je tiefer sie in die Naturgeheimnisse eindrangen, desto mehr wurden sie in ihrer Überzeugung vom Dasein Gottes befestigt, desto mehr erstaunten sie über die Macht, Weisheit und Güte Gottes, die sich in der Schöpfung offenbart [1].

Alle Versuche, welche von seiten der Atheisten gemacht worden sind, den Ursprung und die Fortdauer des allgemeinen Gottesglaubens ohne das Dasein Gottes zu erklären, haben sich als verfehlt und mißlungen

[1] Dem leider weit verbreiteten Irrtum, daß die Vertreter der Naturwissenschaft die standesgemäßen Gegner des Gottesglaubens und des Christentums seien, tritt Kneller in seinem sehr lesenswerten Werke: Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft [2] (Freiburg 1904, Herder), entgegen. Obschon der Verfasser seine Ausschau auf das 19. Jahrhundert beschränkt, macht er uns mit einer überraschend großen Zahl von Männern bekannt, die auf dem Gebiete der Naturforschung Großes geleistet und doch ihren Gottesglauben und ihr Christentum hochgehalten haben.

herausgestellt. Ein allen gemeinsamer, wesentlicher Mangel derselben ist, daß sie gerade das nicht erklären, was der Erklärung bedarf, nämlich die Allgemeinheit des Gottesglaubens in der Menschheit.

Derselbe Mangel wird notwendig jedem Erklärungsversuche anhaften, der für den Gottesglauben einen andern Grund aufstellt als die allen Gottesgläubigen gemeinsame Menschennatur. Außer dieser können nur das sinnliche Erkennen und Streben und der Verstand und Wille des Menschen in Frage kommen. Der überspannten Phantasie kann man den allgemeinen Gottesglauben nicht zur Last legen, wie wir bereits gezeigt haben. Daß derselbe auf eine Täuschung der äußeren Sinne zurückzuführen sei, wie etwa die lange Zeit hindurch ziemlich allgemein verbreitete Ansicht von der Bewegung der Sonne um die Erde, ist noch von keinem Atheisten behauptet worden und würde durch die Tatsache widerlegt, daß der Gott des allgemeinen Gottesglaubens kein körperliches Wesen ist. Es bleiben nur noch Wille und Verstand. Aus dem Willen des Menschen, der nach Freiheit und Unabhängigkeit verlangt, läßt sich wohl, wie wir schon oben bemerkten, die Tatsache erklären, daß es neben der großen Mehrzahl der Menschen, welche den Gottesglauben haben, auch Atheisten gibt, aber nicht die Tatsache des allgemeinen Gottesglaubens. So weit es auf den Willen ankommt, sind die Menschen von Natur aus weit mehr geneigt, das Dasein Gottes zu leugnen, als es anzuerkennen, weil sie in der Gottheit ihren Gesetzgeber und Richter sehen. Es bleibt demnach als einzige Erklärung des allgemeinen Gottesglaubens die menschliche Vernunft oder die vernünftige Menschennatur. Ist aber der allgemeine Gottesglaube in der vernünftigen Menschennatur begründet, dann beruht er notwendig auf Wahrheit, d. h. es gibt einen Gott.

Anmerkung. — 1. Gegen den Beweis aus dem allgemeinen Gottesglauben wendet man ein, daß sich die ganze Menschheit lange Zeit im Irrtum befand, indem sie glaubte, daß die Sonne sich um die Erde drehe.

Antwort: Bei dem Glauben der Menschen an die Bewegung der Sonne handelt es sich um eine Sinnestäuschung. Daß die Sonne sich um die Erde zu bewegen scheint, ist wahr, und das Urteil der Menschen mag diesen Schein als Wahrheit hingenommen haben. Ein unbedingter Wert wurde ihm indes nicht beigemessen. Schon der hl. Thomas bemerkt ausdrücklich, es handle sich beim ptolemäischen System nur um eine Voraussetzung, die als wahr angenommen werde, bis man eine bessere Erklärung finde [1]. Ganz anders verhält es sich mit der allgemeinen Überzeugung vom Dasein Gottes. Sie ist einer Sinnestäuschung unzugänglich, und wäre sie irrig, so müßte man die vernünftige Menschennatur dafür verantwortlich machen. Zudem hat der Fortschritt der Wissenschaft diese Überzeugung nicht erschüttert, sondern befestigt und vertieft. Die Grundlagen dieser Überzeugung sind so sichergestellt, daß eine Beseitigung derselben für alle Zukunft aussichtslos ist.

[1] Vgl. De Coelo l. 2, lect. 17.

2. Wenn die Übereinstimmung der Völker im Glauben an Gott überhaupt etwas beweist, so scheint sie für eine Mehrzahl von Göttern zu sprechen, da fast alle Völker mehrere Götter verehrten.

Antwort: Die Beweiskraft des ethnologischen Argumentes reicht nur so weit wie die Übereinstimmung der Völker; diese bezieht sich aber nur auf die Existenz eines überweltlichen höchsten Wesens, nicht auf die Zahl der höchsten Wesen. Letztere ist bei den einzelnen Völkern sehr verschieden, indem sie einen, wenige oder auch eine Unzahl von Göttern verehrten. Diejenigen Völker, welche eine Mehrheit annehmen, weichen bezüglich der Eigenschaften, die sie denselben beilegen, wiederum voneinander ab. — Aber herrscht nicht wenigstens Übereinstimmung in Bezug auf die Mehrheit der Götter als solche? war nicht der Polytheismus allgemein verbreitet? Auch das läßt sich nicht behaupten. Die Heilige Schrift, deren Wert als Geschichtsquelle auch der Philosoph nicht in Abrede stellen kann, bezeugt uns, daß in den Anfängen des Menschengeschlechtes der Monotheismus die allein herrschende Religion war, was auch die profanen Zeugnisse zu bestätigen scheinen. Als später der Polytheismus immer weitere Verbreitung fand, blieb doch das israelitische Volk dem Monotheismus treu. Selbst unter den Heiden finden wir manche durch Wissenschaft ausgezeichnete Männer, wie Sokrates, Plato, Aristoteles, Cicero, welche sich zum Monotheismus bekannten. Seit der Verbreitung des Christentums war der Monotheismus die ausschließliche Religion aller zivilisierten Völker und hatte fast in allen Völkern mehr oder weniger Anhänger.

Dritter Abschnitt.

Ist Atheismus möglich?

Wir haben einen theoretischen und einen praktischen Atheismus zu unterscheiden. Praktische Atheisten sind diejenigen, welche so leben, wie wenn es keinen Gott gäbe, und sich um das göttliche Gesetz nicht kümmern, mögen sie nun die Überzeugung vom Dasein Gottes haben oder nicht. Theoretische Atheisten heißen jene, die wirklich oder vorgeblich von der Existenz eines Gottes nicht überzeugt sind. Letztere nennt man negative Atheisten, wenn sie gar keine Kenntnis von Gott haben; positive (dogmatische) Atheisten, wenn sie zwar den Begriff von Gott haben, aber das Dasein Gottes leugnen; skeptische Atheisten, wenn sie entweder die Unbeweisbarkeit des Daseins Gottes positiv behaupten oder allen dafür vorgebrachten Beweisen gegenüber sich skeptisch verhalten.

Erstes Kapitel.

Unmöglichkeit des negativen Atheismus.

Der negative Atheismus oder die gänzliche Unkenntnis Gottes ist dem zum Vernunftgebrauche gelangten Menschen unmöglich.

Der Gegensatz des negativen Atheismus ist irgend eine wenn auch noch so dunkle Kenntnis von Gott. Kenntnis besagt weniger als Gewißheit.

Wenn ich das Dasein eines Gegenstandes nur mutmaße, so habe ich zwar keine Gewißheit, aber doch eine Kenntnis von demselben. Irgend welche Kenntnis von Gott hat also schon derjenige, welcher auf irgend welche Gründe hin über das Dasein eines höchsten Wesens Mutmaßungen aufstellt. Eine solche Kenntnis bleibt auch dann bestehen, wenn sich Zweifel an der Triftigkeit der für das Dasein Gottes sprechenden Gründe erheben; nur dürfen die letzteren nicht durch Gegengründe gänzlich verdrängt und aufgehoben werden. — Irgend ein Vernunftgebrauch, der sich in der Unterscheidung des Guten vom Bösen oder in der Kenntnis der höchsten und unmittelbarsten Grundsätze des Sittengesetzes kundgibt, wird natürlich vorausgesetzt; ob aber der Mensch zu dieser Stufe der geistigen Entwicklung nur in der Gesellschaft, d. h. im Verkehr mit anderen Menschen, gelangen könne, haben wir hier nicht zu untersuchen.

Einige Theologen stellen nur die unüberwindliche Nichterkenntnis Gottes als unmöglich hin, ohne einer wirklichen Erkenntnis von Gott Erwähnung zu tun. Diese stimmen, trotz der Verschiedenheit in der Ausdrucksweise, der Sache nach mit uns überein; denn die Nichterkenntnis hört nur dann auf, unüberwindlich zu sein, wenn sich Zweifel und Mutmaßungen über das Dasein Gottes einstellen und folglich irgend eine Kenntnis Gottes vorhanden ist. Andere geben zwar zu, daß der zum Vernunftgebrauche gelangte Mensch kurze Zeit hindurch ohne jegliche Kenntnis von Gott hinleben könne, fügen aber einem Mißverständnisse vorbeugend bei, diese Unkenntnis werde dem Zweifel und der Ahnung eines höchsten Wesens Platz machen, sobald der Mensch durch irgend ein auffallendes Ereignis über die Außenwelt oder über sich selbst nachzudenken veranlaßt werde. Wieder andere scheinen zu glauben, der negative Atheismus sei schon dadurch beseitigt, daß der Mensch irgend eine unbestimmte Kenntnis von Gott als der ersten Ursache oder der Quelle der Glückseligkeit habe; dagegen sei es nicht notwendig, daß er zu der bestimmten Kenntnis von Gott, als dem höchsten Herrn, gelangt sei. Die für obigen Satz beizubringenden Gründe werden indes dartun, daß auch die Kenntnis Gottes, als des höchsten Herrn, dem zum Gebrauche der Vernunft gelangten Menschen nicht fehlen kann.

Beweis. — 1. Eine Wahrheit, die leicht erkennbar ist, und zu deren Erkenntnis der Mensch durch seine Umgebung vielfach angeregt wird, kann nicht lange unbekannt bleiben. Beides gilt aber vom Dasein Gottes; denn Gott gibt sich im gesamten Weltall wie in jedem einzelnen Wesen auf die verschiedenste Weise kund, und der Mensch, welcher überall von der Wirkung auf die Ursache zu schließen gewohnt ist, kann sich beim Anblick der Natur mit ihren großartigen und wechselnden Schauspielen unmöglich der Frage nach ihrem Ursprung entziehen.

Bei allen Völkern findet sich die Überzeugung von der Existenz überirdischer, geistiger, persönlicher Wesen, welche die ganze Welt regieren, denen auch der Mensch sein Dasein verdankt, die ihm durch ihre Macht Schaden zufügen oder Nutzen bringen können, denen er Gehorsam und Unterwürfigkeit schuldet. Die allgemeine Vorstellung der Völker bezieht sich demnach nicht so sehr auf das Wesen Gottes als auf die Beziehung des Menschen zu Gott. Nehmen die Heiden auch meistens eine Vielheit an Vollkommenheit und Macht verschiedener Götter an, so ist doch nicht zu übersehen, daß sie fast alle einen höchsten Gott anerkennen, der eine gewisse Herrschaft über die niederen Götter ausübt.

Nicht nur die physische, sondern auch die sittliche Ordnung steht nach dem Glauben der Völker unter der Leitung der Gottheit. Als Norm der Sittlichkeit gilt ihnen nicht menschliche Willkür oder persönliches Interesse, sondern der Wille der Gottheit, welcher dem Menschen als verpflichtendes Gesetz entgegentritt. Der Mensch muß sich durch Gebet und Opfer die Götter geneigt machen und, wenn er sie beleidigt hat, versöhnen. Alle diese Wahrheiten finden sich in der Überzeugung aller Völker, wenn auch nicht überall in gleich bestimmter Fassung. Was insbesondere den der Gottheit gebührenden Kult betrifft, so mag es einzelne Völker gegeben haben, welche sich die oberste Gottheit so hoch über die Menschheit erhaben dachten, daß es unter ihrer Würde sei, sich um den Menschen zu kümmern, oder daß sie die Menschen, zur Strafe für ihre Sünden, sich selbst überlasse.

Zweiter Teil: Der allgemeine Gottesglaube kann seinen Grund nur in der vernünftigen Natur des Menschen haben, ist also notwendig wahr [1].

Erster Beweis. — Mit Rücksicht auf den Gottesglauben können wir die Menschheit in zwei Klassen einteilen: zur ersten gehören diejenigen, welche das Dasein Gottes anerkennen, zur andern die Gottesleugner und Zweifler. Diese bilden nur einen kleinen Bruchteil, die Gottesgläubigen dagegen die immense Mehrheit des Menschengeschlechtes. Aber nicht nur der größere, sondern auch der bessere Teil der Menschheit hat sich von jeher zum Gottesglauben bekannt. Die größten Redner, die größten Dichter, die größten Staatsmänner, die größten Philosophen der heidnischen wie der christlichen Zeit glaubten an das Dasein Gottes. Und wenn wir erst das, was dem Menschen seinen eigentlichen Wert gibt, die sittliche Größe, in Betracht ziehen, so finden wir sie dort, wo der Gottesglaube herrscht; die Heiligen waren sicherlich keine Gottesleugner. Und wie groß

[1] Vgl. Pesch, Gott und Götter I 36.

ist die Zahl jener, welche für den Glauben an das Dasein Gottes alles, auch ihr Leben, zum Opfer brachten!

Auf welcher Seite ist nun die Wahrheit? Ist sie auf seiten der verhältnismäßig kleinen Zahl der Gottesleugner, dann ist moralisch genommen die ganze Menschheit in der wichtigsten und folgenschwersten Frage, die es für sie gibt, in einem beklagenswerten Irrtum befangen. Dann ist auch die Religion ein leerer Wahn, alle Tempel, Dome, Moscheen, Pagoden und sonstige Kultusstätten sind stumme aber beredte Zeugen einer traurigen Verirrung des Menschengeistes, das Menschengeschlecht selbst eine große Gesellschaft von Narren. Alle Gebete an die Gottheit, alle Opfer und Huldigungen, die ihr dargebracht werden, die Furcht vor ihrem Zorn würden uns auf gleiche Stufe stellen mit dem Fieberkranken, der sich mit Phantasiegestalten beschäftigt. Und nicht nur die große Masse der mittelmäßigen Geister, auch die hervorragendsten Träger der Intelligenz aller gebildeten Völker würden dieser Gleichstellung nicht entgehen können[1]. Ist die Menschheit einem solchen Irrtume wirklich anheimgefallen, dann haben wir allen Grund, an der Befähigung des menschlichen Geistes für die Erkenntnis der Wahrheit überhaupt endgültig zu verzweifeln. Denn dieser Irrtum wäre nicht nur allgemein, sondern auch unheilbar und unverbesserlich, da sich die Überzeugung vom Dasein Gottes trotz der menschlichen Leidenschaften und gegen alle Angriffe der atheistischen Wissenschaft Jahrtausende hindurch ungeschwächt erhalten hat. Ist die Wahrheit auf seiten der Gottesleugner, dann ist es auch um alle Sittlichkeit und um die ganze soziale Ordnung geschehen, die ihre einzige sichere Grundlage im Dasein eines Gottes haben.

Wir dürfen also schließen: Entweder ist der Mensch seiner Natur nach ein durch und durch verkehrtes Wesen, das mehr für den Irrtum als für die Wahrheit veranlagt ist und mit dem Besitze der Wahrheit den Besitz der Sittlichkeit und der sozialen Ordnung nicht verbinden kann, oder der allgemeine Gottesglaube beruht auf Wahrheit. Die erste Annahme würde zu allen Ungereimtheiten des Skeptizismus zurückführen; folglich beruht der allgemeine Gottesglaube auf Wahrheit, d. h. es gibt einen Gott.

Zweiter Beweis. — Die Tatsache des allgemeinen Gottesglaubens fordert einen genügenden Grund, d. h. einen Grund, der ebenso allgemein ist wie der Gottesglaube selbst, der mithin allen Menschen gemeinsam ist und trotz aller sonstigen Unterschiede, welche die Menschen und Völker voneinander trennen, mit moralischer Notwendigkeit immer und überall

[1] Reinhold, Die Welt als Führerin der Gottheit 177.

zur Geltung kommt. Ein solcher Grund ist aber nur die vernünftige Menschennatur, insofern sie bei ihrer Betätigung gegenüber den äußeren und inneren Erfahrungen und Ereignissen naturgemäß und auf leichte Weise zur Überzeugung vom Dasein Gottes gelangt. Wenn aber der Gottesglaube aus der vernünftigen Menschennatur hervorgeht, so ist sein Gegenstand notwendig wahr, mit anderen Worten, es gibt wirklich einen Gott. — Um nun zu beweisen, daß die vernünftige Menschennatur der einzige Grund ist, welcher den allgemeinen Gottesglauben genügend erklärt, werden wir zuerst die gänzliche Unzulänglichkeit der atheistischen Erklärungsversuche dartun und dann die übrigen etwa noch möglichen Erklärungen ausschließen.

1. Man hat den Ursprung der Religion auf Betrug zurückführen wollen. So meinten die griechischen Sophisten, irgend ein gescheiter König habe sie zu Staatszwecken erfunden; andere lassen die Priester die Erfinder der Religion sein. Wieder andere sind der Meinung, Gottesglaube und Religion seien den Menschen anerzogen worden.

Antwort: Hat man für diese Behauptungen irgend einen Beweis, etwa ein mündliches oder schriftliches Zeugnis beigebracht? Nein. Die Geschichte lehrt, wie wir sahen, das gerade Gegenteil. Sie berichtet uns wohl, daß schon bestehende Religionen von oben herab gefördert wurden, daß die Inhaber der Staatsgewalt den religiösen Gebräuchen im Interesse des allgemeinen Wohles Vorschub leisteten, manchmal auch die Religion zur Beschönigung ihrer Herrschsucht mißbrauchten. Alles das setzt aber die Religion als bestehend voraus. Nirgends sehen wir einen Staat, der bei seinem Entstehen ohne Religion wäre. Wenn es aber auch irgendwo gelungen wäre, die Religion bei einem Volke einzuführen, wie hätte sie bei allen Völkern Eingang finden können? Haben sich etwa alle Könige der Welt verschworen, ihren Untertanen die Fabel vom Dasein einer Gottheit aufzubinden? Waren alle diese Völker töricht genug, sich so schmählich betrügen zu lassen? Wie konnte sich dieser Betrug durch die Jahrtausende hindurch bei allen Völkern erhalten? — Noch törichter ist die Annahme, die Religion sei durch die Priester eingeführt worden. Hat es denn vor der Religion schon Priester gegeben? Dann hat es wohl Staatsbeamte gegeben, bevor noch ein Staat bestand, und Eisenbahnbeamte, bevor es eine Eisenbahn gab! — Auch die Erziehung kann weder den Ursprung noch den Fortbestand des Gottesglaubens aus der Religion erklären. Denn dieselbe ist bekanntlich nicht nur bei verschiedenen Völkern, sondern oft auch bei den Familien sehr verschieden und hat im Laufe von Jahrtausenden gar manchen Wandel durchgemacht. Überdies gibt sie keine Erklärung für den religiösen Glauben der Erwach-

senen, die nicht mehr unter dem Einflusse der Erziehung stehen. Diese würden den Gottesglauben bald als ein Kindermärchen erkannt und ihn samt allen Pflichten, die er nach sich zieht, über Bord geworfen haben, wenn er nicht in der vernünftigen Menschennatur seine Bestätigung fände.

2. Nach D. F. Strauß war es die Furcht vor den Naturmächten (Blitz, Donner Hagel, Erdbeben, Krankheiten), welche den Menschen die Religion beigebracht hat. Aus dieser Furcht sei nämlich naturgemäß der Trieb entstanden, sich nach Schutz umzusehen; man habe sich sodann gewöhnt, die Naturkräfte zu personifizieren und als menschenähnliche Wesen zu betrachten, durch Gebet und Geschenke ihren Zorn zu besänftigen und sie milder zu stimmen gesucht.

Antwort: Die Hilflosigkeit und Ohnmacht des Menschen gegenüber den gewaltigen Naturerscheinungen konnten wohl ein Anlaß zur Ausübung, vielleicht auch zur Ausbildung der schon vorhandenen Religion sein, nach dem bekannten Sprichwort: Not lehrt beten; eine Erklärung für das Entstehen der Religion bietet sie nicht. Denn zunächst ist es nicht die Furcht vor den Naturgewalten, welche den hervorstechenden Charakter der ältesten Religionen bildet; vielmehr wurde die Gottheit als die Wächterin und Lenkerin der sittlichen Ordnung aufgefaßt. Nur bei jenen Völkern, die auf die niedrigste Stufe geistiger Verkommenheit herabgesunken waren, wurde die Gottheit zu einem schreckhaften Wesen, welches durch verderbliche Naturerscheinungen den Menschen seine Ohnmacht fühlen läßt. Allerdings hat auch die Furcht ihren Platz in der Religion; aber nicht die Furcht vor äußeren Unglücksfällen, sondern das Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit und die Bitte um Vergebung der Schuld. Das Schuldbewußtsein ist aber nicht die Ursache, sondern die Wirkung des Gottesbewußtseins. Denn bevor der Mensch darüber erschrickt, daß er Gott beleidigt hat, muß er wissen, daß es einen Gott gibt. — Hätte ferner nicht wenigstens der gebildete Teil der Menschheit längst alle Religion darangeben müssen, wenn kindische Furcht die Ursache derselben wäre? War die Furcht der Grund des Gottesglaubens, dann mußte mit der Furcht Gottes auch der Gottesglaube verschwinden.

3. Feuerbach glaubt die Religion aus dem Streben des Menschen nach Glückseligkeit erklären zu können. Nach dem bekannten Erfahrungssatze: „Was man wünscht, das glaubt man gern", habe der Glückseligkeitsdrang, welcher in diesem irdischen Leben unbefriedigt bleibt, dem Menschen zuerst den Wunsch und die Sehnsucht nach einer besseren, unsichtbaren Welt eingegeben; aus diesem sehnsüchtigen Wunsche sei sodann die feste und allgemeine Überzeugung von der wirklichen Existenz einer Welt der Freude und Glückseligkeit entstanden. Letzteres kam aber so.

Die Menschen stellten sich ihr eigenes Streben, Sehnen und Ahnen unbewußt als überirdische Wesen gegenüber und traten mit denselben in Verkehr. Da dieser Umgang ihnen Trost und Befriedigung brachte, waren sie um so weniger geneigt, ihn aufzugeben, als ihnen der ganze Vorgang — so weit war es mit ihnen schon gekommen — nicht als ihr eigenes Werk, sondern als eine ihnen gegenüberstehende Tatsache vorkam.

Antwort: Also Gefühlsduselei und Phantasterei soll allen Menschen den Kopf verdreht haben; die Menschheit soll eine große Narrenfamilie und die ganze Welt ein Narrenhaus sein! Fürwahr, ein schönes Kompliment! Feuerbach stellt in der Tat die gesamte Menschheit auf eine Stufe mit den Opiumrauchern und den Morphiumsüchtigen; nur daß nicht Opium oder Morphium, sondern die Religion das Berauschungsmittel ist. Da haben doch die verkommensten heidnischen Völkerstämme eine würdigere Auffassung und höhere Idee von der Religion gehabt. Dieselben sahen in ihr eine Lehrmeisterin der Zucht und Tugend, welche dem Menschen nicht selten schwere Opfer auferlegt und seinen Leidenschaften mahnend und drohend entgegentritt. Eine Religion, die nur Gefühlsduselei und Nervenkitzel wäre, haben die Menschen niemals gekannt, am allerwenigsten jene jugendkräftigen Völker des Altertums, die nach Feuerbach die Urheber dieser Religion gewesen sind.

4. Herbert Spencer hält die Religion für eine Ausgeburt der Phantasie. Die unwillkürliche Tätigkeit der Phantasie — so führt er seinen Gedanken aus — zeigt sich vornehmlich im Zustande des Träumens. Dem Träumenden erscheinen allerhand fremde Wesen, geheimnisvolle Wesen, die nicht wie der Mensch aus Fleisch und Blut bestehen und die entweder Schrecken einjagen oder sich lieb und hilfreich zeigen. In ihrer kindlichen Einfalt nahmen nun die Menschen, nachdem sie aus dem Traume erwacht, die Traumgestalten für wirkliche Personen. In diesem Wahne wurden sie noch dadurch bestärkt, daß sie auch im wachen Zustande bei Sonnenschein ihren eigenen Schatten, im Spiegel ihr eigenes Bild sahen und im Walde das Echo ihrer Stimme hörten. Bei weiterem Nachdenken über die Natur jener Wesen bildeten sie sich die Ansicht, dieselben müßten wohl unkörperlich sein und wie der Geist des Träumenden sich frei und unbehindert durch den weiten Weltraum bewegen. Schließlich nahmen die Menschen auch die Gewohnheit an, diese Wesen zu verehren und anzurufen. Das ist nach Spencer die Erklärung des Gottesglaubens und der Religion.

Antwort: Sicherlich paßt sie besser in ein Märchenbuch für Kinder als in ein philosophisches Werk. Einer so plumpen Verwechslung von Wachen und Träumen, wie sie selbst bei Kindern nicht vorkommt, soll nicht etwa

nur dieser oder jener Schwachkopf, sondern das ganze Menschengeschlecht vom Anfang an bis zum heutigen Tage zum Opfer gefallen sein! Wenn der Verstand den Menschen so im Stiche läßt, dann sage man doch lieber gleich, der Mensch habe überhaupt keinen Verstand und deshalb auch keine Religion. Hätte die Religion keinen tieferen Grund, so würde die Menschheit die Fesseln, die sie seinen Leidenschaften anlegt, längst abgeworfen haben.

5. Lippert läßt den Gottesglauben und die Religion aus dem Seelenkult hervorgehen. Das einzige, was den Menschen auf die Idee bringen konnte, daß außer dieser sichtbaren Welt noch eine unsichtbare existiere, ist die vom Leibe sich trennende Seele. Da dieselbe den Leib nur widerwillig verläßt, ist sie durch die gewaltsame Trennung in eine gereizte, rachsüchtige Stimmung versetzt; man muß ihr also aus dem Wege gehen oder sie günstig zu stimmen suchen. Von dieser Idee geleitet, entfernte man die Toten aus der Nähe der lebenden Menschen und brachte sie in die Nähe des Meeres, auf Inseln, auf Berge, in die Wüste oder schaffte ihnen eine Wohnstätte unter der Erde. So entstand die Vorstellung von einem Geisterreiche. Daneben glaubte man, daß die Seelen, welche früher den menschlichen Leib beherrscht und bewohnt, auch nach ihrer Trennung im stande seien, gewisse Gegenstände in Besitz zu nehmen. Aus dem Seelenkult entwickelte sich im Laufe der Zeit der Götzenkult, aus der Seelenpflege wurden Opfer, man machte der Gottheit Gelübde, befragte ihre Orakel usw.

Antwort: Der Seelenkult ist nicht die ursprüngliche Form der Religion, sondern eine Entartung derselben. In den ältesten Gestaltungen des heidnischen Gottesbegriffes findet sich vom Seelenkult keine Spur. Wo letzterer in den Vordergrund tritt, ist der Gottesbegriff schon bedeutend herabgedrückt. Übrigens ist die Behauptung, welche Lippert mit so großer Sicherheit aufstellt, willkürlich und steht mit der Ansicht der angesehensten Forscher auf dem Gebiete der Religionswissenschaft im Widerspruch.

6. Hegel findet den Ursprung des Gottesglaubens und der Religion in der Unwissenheit der Menschen bezüglich der in der Natur wirkenden Ursachen und in dem Verlangen, dieselben zu entdecken. Die Urmenschen dachten sich, wie es bei ihrer jugendlichen Frische und ihrer dichterischen Veranlagung nicht anders zu erwarten, die Ursachen der Naturerscheinungen als persönliche Wesen. So war es früher, und so ist es noch heute. Die Gottesidee ist demnach nichts anderes als die vorläufige Annahme einer unbekannten Ursache der Naturerscheinungen; der Gottesglaube ist nur ein Ersatz für die fehlende Naturkenntnis. Sind die Menschen einmal tief genug in die Geheimnisse der Natur eingedrungen, so wird die Religion von selbst von der Erde verschwinden.

Antwort: Wir stimmen Hegel darin bei, daß der Mensch den natürlichen Trieb habe, nach dem Grunde der Dinge zu forschen. Durch diesen Trieb konnte er aber nur veranlaßt werden, die Naturerscheinungen auf einen direkten Einfluß der Gottheit zurückzuführen, deren Existenz ihm anderswoher bekannt war. Wenn Hegel, um seine Erklärung vom Ursprunge der Religion irgendwie zu begründen, die Urmenschen zu Poeten macht, so mag das hingehen, obschon kaum zu zweifeln ist, daß er sie uns als trockene Verstandesmenschen vorstellen würde, wenn diese Voraussetzung für seine Erklärung der Religion bessere Dienste leistete. Mögen aber die Urmenschen auch Poeten gewesen sein, so hatten sie doch gewiß auch Verstand, und bei ihrem natürlichen Triebe, nach dem Grunde der Naturerscheinungen zu forschen, konnten sie gar nicht verfehlen zu erkennen, daß die zufälligen, vergänglichen und wandelbaren Dinge dieser Welt nicht auf sich selbst gestellt sein können, daß es folglich ein überweltliches, nicht hervorgebrachtes, notwendiges und unveränderliches Wesen geben müsse. Zu der Annahme, daß dieses Wesen ein persönliches sei, mußten sie ja schon durch ihren Hang, alles zu personifizieren, gedrängt werden.

Hegel begeht außerdem den großen Fehler, daß er bei der Religion das moralische Element ganz außer acht läßt. Eine reine Verstandesreligion mit etwas phantastischer Zutat ist keine Religion, wie die Menschen sie von jeher gekannt und geübt haben; Gehorsam gegen Gott und Opfersinn sind ein wesentlicher Bestandteil jeder Religion. — Wenn Hegel sodann meint, die Religion sei nur ein Ersatz für die fehlende Kenntnis der Natur und werde bei zunehmender Kenntnis immer mehr verschwinden, so rechnet er offenbar nicht mit den Tatsachen. Die großen Männer, denen wir die vorzüglichsten Entdeckungen verdanken, wurden durch ihre tiefere Naturerkenntnis der Religion keineswegs entfremdet; im Gegenteil, je tiefer sie in die Naturgeheimnisse eindrangen, desto mehr wurden sie in ihrer Überzeugung vom Dasein Gottes befestigt, desto mehr erstaunten sie über die Macht, Weisheit und Güte Gottes, die sich in der Schöpfung offenbart[1].

Alle Versuche, welche von seiten der Atheisten gemacht worden sind, den Ursprung und die Fortdauer des allgemeinen Gottesglaubens ohne das Dasein Gottes zu erklären, haben sich als verfehlt und mißlungen

[1] Dem leider weit verbreiteten Irrtum, daß die Vertreter der Naturwissenschaft die standesgemäßen Gegner des Gottesglaubens und des Christentums seien, tritt Kneller in seinem sehr lesenswerten Werke: Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft[2] (Freiburg 1904, Herder), entgegen. Obschon der Verfasser seine Ausschau auf das 19. Jahrhundert beschränkt, macht er uns mit einer überraschend großen Zahl von Männern bekannt, die auf dem Gebiete der Naturforschung Großes geleistet und doch ihren Gottesglauben und ihr Christentum hochgehalten haben.

herausgestellt. Ein allen gemeinsamer, wesentlicher Mangel derselben ist, daß sie gerade das nicht erklären, was der Erklärung bedarf, nämlich die Allgemeinheit des Gottesglaubens in der Menschheit.

Derselbe Mangel wird notwendig jedem Erklärungsversuche anhaften, der für den Gottesglauben einen andern Grund aufstellt als die allen Gottesgläubigen gemeinsame Menschennatur. Außer dieser können nur das sinnliche Erkennen und Streben und der Verstand und Wille des Menschen in Frage kommen. Der überspannten Phantasie kann man den allgemeinen Gottesglauben nicht zur Last legen, wie wir bereits gezeigt haben. Daß derselbe auf eine Täuschung der äußeren Sinne zurückzuführen sei, wie etwa die lange Zeit hindurch ziemlich allgemein verbreitete Ansicht von der Bewegung der Sonne um die Erde, ist noch von keinem Atheisten behauptet worden und würde durch die Tatsache widerlegt, daß der Gott des allgemeinen Gottesglaubens kein körperliches Wesen ist. Es bleiben nur noch Wille und Verstand. Aus dem Willen des Menschen, der nach Freiheit und Unabhängigkeit verlangt, läßt sich wohl, wie wir schon oben bemerkten, die Tatsache erklären, daß es neben der großen Mehrzahl der Menschen, welche den Gottesglauben haben, auch Atheisten gibt, aber nicht die Tatsache des allgemeinen Gottesglaubens. So weit es auf den Willen ankommt, sind die Menschen von Natur aus weit mehr geneigt, das Dasein Gottes zu leugnen, als es anzuerkennen, weil sie in der Gottheit ihren Gesetzgeber und Richter sehen. Es bleibt demnach als einzige Erklärung des allgemeinen Gottesglaubens die menschliche Vernunft oder die vernünftige Menschennatur. Ist aber der allgemeine Gottesglaube in der vernünftigen Menschennatur begründet, dann beruht er notwendig auf Wahrheit, d. h. es gibt einen Gott.

Anmerkung. — 1. Gegen den Beweis aus dem allgemeinen Gottesglauben wendet man ein, daß sich die ganze Menschheit lange Zeit im Irrtum befand, indem sie glaubte, daß die Sonne sich um die Erde drehe.

Antwort: Bei dem Glauben der Menschen an die Bewegung der Sonne handelt es sich um eine Sinnestäuschung. Daß die Sonne sich um die Erde zu bewegen scheint, ist wahr, und das Urteil der Menschen mag diesen Schein als Wahrheit hingenommen haben. Ein unbedingter Wert wurde ihm indes nicht beigemessen. Schon der hl. Thomas bemerkt ausdrücklich, es handle sich beim ptolemäischen System nur um eine Voraussetzung, die als wahr angenommen werde, bis man eine bessere Erklärung finde[1]. Ganz anders verhält es sich mit der allgemeinen Überzeugung vom Dasein Gottes. Sie ist einer Sinnestäuschung unzugänglich, und wäre sie irrig, so müßte man die vernünftige Menschennatur dafür verantwortlich machen. Zudem hat der Fortschritt der Wissenschaft diese Überzeugung nicht erschüttert, sondern befestigt und vertieft. Die Grundlagen dieser Überzeugung sind so sichergestellt, daß eine Beseitigung derselben für alle Zukunft aussichtslos ist.

[1] Vgl. De Coelo l. 2, lect. 17.

2. Wenn die Übereinstimmung der Völker im Glauben an Gott überhaupt etwas beweist, so scheint sie für eine Mehrzahl von Göttern zu sprechen, da fast alle Völker mehrere Götter verehrten.

Antwort: Die Beweiskraft des ethnologischen Argumentes reicht nur so weit wie die Übereinstimmung der Völker; diese bezieht sich aber nur auf die Existenz eines überweltlichen höchsten Wesens, nicht auf die Zahl der höchsten Wesen. Letztere ist bei den einzelnen Völkern sehr verschieden, indem sie einen, wenige oder auch eine Unzahl von Göttern verehrten. Diejenigen Völker, welche eine Mehrheit annehmen, weichen bezüglich der Eigenschaften, die sie denselben beilegen, wiederum voneinander ab. — Aber herrscht nicht wenigstens Übereinstimmung in Bezug auf die Mehrheit der Götter als solche? war nicht der Polytheismus allgemein verbreitet? Auch das läßt sich nicht behaupten. Die Heilige Schrift, deren Wert als Geschichtsquelle auch der Philosoph nicht in Abrede stellen kann, bezeugt uns, daß in den Anfängen des Menschengeschlechtes der Monotheismus die allein herrschende Religion war, was auch die profanen Zeugnisse zu bestätigen scheinen. Als später der Polytheismus immer weitere Verbreitung fand, blieb doch das israelitische Volk dem Monotheismus treu. Selbst unter den Heiden finden wir manche durch Wissenschaft ausgezeichnete Männer, wie Sokrates, Plato, Aristoteles, Cicero, welche sich zum Monotheismus bekannten. Seit der Verbreitung des Christentums war der Monotheismus die ausschließliche Religion aller zivilisierten Völker und hatte fast in allen Völkern mehr oder weniger Anhänger.

Dritter Abschnitt.

Ist Atheismus möglich?

Wir haben einen theoretischen und einen praktischen Atheismus zu unterscheiden. Praktische Atheisten sind diejenigen, welche so leben, wie wenn es keinen Gott gäbe, und sich um das göttliche Gesetz nicht kümmern, mögen sie nun die Überzeugung vom Dasein Gottes haben oder nicht. Theoretische Atheisten heißen jene, die wirklich oder vorgeblich von der Existenz eines Gottes nicht überzeugt sind. Letztere nennt man negative Atheisten, wenn sie gar keine Kenntnis von Gott haben; positive (dogmatische) Atheisten, wenn sie zwar den Begriff von Gott haben, aber das Dasein Gottes leugnen; skeptische Atheisten, wenn sie entweder die Unbeweisbarkeit des Daseins Gottes positiv behaupten oder allen dafür vorgebrachten Beweisen gegenüber sich skeptisch verhalten.

Erstes Kapitel.

Unmöglichkeit des negativen Atheismus.

Der negative Atheismus oder die gänzliche Unkenntnis Gottes ist dem zum Vernunftgebrauche gelangten Menschen unmöglich.

Der Gegensatz des negativen Atheismus ist irgend eine wenn auch noch so dunkle Kenntnis von Gott. Kenntnis besagt weniger als Gewißheit.

Wenn ich das Dasein eines Gegenstandes nur mutmaße, so habe ich zwar keine Gewißheit, aber doch eine *Kenntnis* von demselben. Irgend welche Kenntnis von Gott hat also schon derjenige, welcher auf irgend welche Gründe hin über das Dasein eines höchsten Wesens Mutmaßungen aufstellt. Eine solche Kenntnis bleibt auch dann bestehen, wenn sich Zweifel an der Triftigkeit der für das Dasein Gottes sprechenden Gründe erheben; nur dürfen die letzteren nicht durch Gegengründe gänzlich verdrängt und aufgehoben werden. — Irgend ein Vernunftgebrauch, der sich in der Unterscheidung des Guten vom Bösen oder in der Kenntnis der höchsten und unmittelbarsten Grundsätze des Sittengesetzes kundgibt, wird natürlich vorausgesetzt; ob aber der Mensch zu dieser Stufe der geistigen Entwicklung nur in der Gesellschaft, d. h. im Verkehr mit anderen Menschen, gelangen könne, haben wir hier nicht zu untersuchen.

Einige Theologen stellen nur die *unüberwindliche* Nichterkenntnis Gottes als unmöglich hin, ohne einer wirklichen Erkenntnis von Gott Erwähnung zu tun. Diese stimmen, trotz der Verschiedenheit in der Ausdrucksweise, der Sache nach mit uns überein; denn die Nichterkenntnis hört nur dann auf, unüberwindlich zu sein, wenn sich Zweifel und Mutmaßungen über das Dasein Gottes einstellen und folglich irgend eine Kenntnis Gottes vorhanden ist. Andere geben zwar zu, daß der zum Vernunftgebrauche gelangte Mensch *kurze Zeit hindurch* ohne jegliche Kenntnis von Gott hinleben könne, fügen aber einem Mißverständnisse vorbeugend bei, diese Unkenntnis werde dem Zweifel und der Ahnung eines höchsten Wesens Platz machen, sobald der Mensch durch irgend ein auffallendes Ereignis über die Außenwelt oder über sich selbst nachzudenken veranlaßt werde. Wieder andere scheinen zu glauben, der negative Atheismus sei schon dadurch beseitigt, daß der Mensch irgend eine unbestimmte Kenntnis von Gott als der ersten Ursache oder der Quelle der Glückseligkeit habe; dagegen sei es nicht notwendig, daß er zu der bestimmten Kenntnis von Gott, *als dem höchsten Herrn*, gelangt sei. Die für obigen Satz beizubringenden Gründe werden indes dartun, daß auch die Kenntnis Gottes, als des höchsten Herrn, dem zum Gebrauche der Vernunft gelangten Menschen nicht fehlen kann.

Beweis. — 1. Eine Wahrheit, die *leicht erkennbar* ist, und zu deren Erkenntnis der Mensch durch seine Umgebung *vielfach angeregt* wird, kann nicht lange unbekannt bleiben. Beides gilt aber vom Dasein Gottes; denn Gott gibt sich im gesamten Weltall wie in jedem einzelnen Wesen auf die verschiedenste Weise kund, und der Mensch, welcher überall von der Wirkung auf die Ursache zu schließen gewohnt ist, kann sich beim Anblick der Natur mit ihren großartigen und wechselnden Schauspielen unmöglich der Frage nach ihrem Ursprung entziehen.

Mit Unrecht würde man einwenden, die sichtbare Natur sei gerade durch ihre Großartigkeit und Pracht mehr ein Hindernis als ein Mittel zur Erkenntnis Gottes. — Die Irrtümer, zu denen die Pracht der Natur und die Großartigkeit der Naturerscheinungen den Menschen veranlaßten, indem er in ihnen die Gottheit zu finden glaubte, beweisen vielmehr, daß die Natur an und für sich religiöse Ideen zu wecken vermag, obschon der Mensch, nachdem er durch ihren Anblick Kenntnis von Gott erhalten, infolge der Schwäche seines Verstandes mit der Wahrheit leicht den Irrtum verbindet.

2. Was dem Menschen in einem gewissen Sinne angeboren ist, das wird sich, wenn die Umstände irgendwie günstig sind, notwendig und bald entwickeln. Wenn nun auch die Idee Gottes als solche dem Menschen nicht angeboren ist, so ist ihm doch das angeboren, woraus die Idee Gottes hervorgeht oder wodurch er zur Erkenntnis Gottes gelangt. Dahin gehört das Streben nach Wahrheit, und zwar nach der vollen Wahrheit, und folglich nach dem letzten Grunde der Wahrheit. Dieses mit der vernünftigen Natur selbst gegebene Streben kann nur in der Erkenntnis einer ersten Ursache aller Dinge seine Befriedigung finden. Dahin gehört ferner das Verlangen nach Glückseligkeit, welches wiederum nur in einem unendlich vollkommenen Gute befriedigt werden kann. Dahin gehört vor allem das erste Prinzip der praktischen Vernunft, welches sagt, das Gute sei zu tun, das Böse zu meiden. Denn hält der Mensch auch zunächst das für gut, was seiner eigenen vernünftigen Natur entspricht, und für böse, was derselben zuwider ist, wie ja in der Tat die vernünftige Natur nächste und unmittelbare Norm der Sittlichkeit ist, so wird er eben dadurch doch veranlaßt, über sich selbst nachzudenken und seine Aufmerksamkeit auf den zu lenken, welcher, wie sein Urheber, so auch sein Gesetzgeber ist. Daraus erklärt es sich, daß die ersten Grundsätze der praktischen Vernunft ebensowohl unmittelbar einleuchtend sind wie die der theoretischen Vernunft, welche das Denken des Menschen regeln. Daher auch die Erscheinung, daß selbst im rohesten Menschen, wenn nur seine Vernunft irgendwie entwickelt ist, das Gewissen erwacht und ihm kundtut, was recht und was unrecht ist. — Bei alledem dürfen wir, obwohl wir hier selbstverständlich von der übernatürlichen Gnade absehen, die göttliche Vorsehung nicht außer acht lassen. Denn was von jedem Geschöpfe gilt, daß es nämlich durch die Vorsehung Gottes seinem Ziele zugeführt wird, das gilt in noch höherem Maße vom Menschen und von seiner natürlichen Bestimmung, die ohne Erkenntnis Gottes nicht erreicht werden kann.

3. Die Geschichte beweist, daß es niemals ein Volk gab, welches ohne irgend eine Erkenntnis von Gott gewesen, wenn auch diese Erkenntnis durch mancherlei Irrtümer verunstaltet und verdunkelt war. Diese Tatsache läßt sich aber nur dadurch erklären, daß der Mensch vermöge seiner

vernünftigen Natur das Dasein Gottes leicht erkennen kann, ja daß er es wirklich erkennt. Damit wollen wir nicht behaupten, daß jeder einzelne nur durch eigene Vernunfttätigkeit und ohne Hilfe des Unterrichts tatsächlich zur Kenntnis von Gott gelange; wir leugnen auch nicht, daß die ursprüngliche, übernatürliche Offenbarung in einigen Bruchstücken, mehr oder weniger entstellt, sich lange Zeit hindurch von einem Geschlecht auf das andere vererbt habe. Ebensowenig läßt es sich aber verkennen, daß eine so allgemeine Überzeugung vom Dasein eines höchsten Wesens nur dann in der Menschheit fortleben konnte, wenn sie in der Vernunft selbst eine nicht zu übersehende Begründung und eine so nachdrückliche Bestätigung fand, daß sie auch gegen die Wünsche des leidenschaftlichen Herzens sich allgemein zu behaupten vermochte. Das Dasein Gottes ist demnach eine Wahrheit, die mit der menschlichen Natur in gewissem Sinne gegeben ist, und von der jedenfalls einige Strahlen zu jedem Auge dringen[1].

Zweites Kapitel.

Möglichkeit eines zeitweiligen positiven Atheismus.

Ein positiver Atheismus, d. h. eine im Innern vollzogene Leugnung Gottes, kann wenigstens zeitweilig stattfinden.

Ist der Mensch zur Kenntnis Gottes irgendwie gelangt, so kann er diese Wahrheit mit voller Überzeugung annehmen oder nicht. Wenn nicht, so wird er entweder zweifeln, ohne sich nach der einen oder andern Seite hinzuneigen, oder er wird, ohne jedoch seinen Zweifel zu überwinden, sich mehr für die eine als für die andere Ansicht entscheiden und es zu einer bloßen Meinung bringen, oder endlich er wird das Dasein Gottes leugnen, und zwar nicht etwa bloß mit Worten oder äußeren Handlungen, sondern mit dem Verstande, d. h. er wird sich dem Irrtum hingeben und einem positiven Atheismus anheimfallen.

Wenn wir uns an das erinnern, was früher über das Zeugnis, welches die Welt vom Dasein Gottes ablegt, und von der Leichtigkeit, mit der wir durch Betrachtung der Welt in Verbindung mit dem Zeugnisse des Menschengeschlechtes Gott erkennen können, gesagt wurde, möchte es fast scheinen, als sei der positive Atheismus ebensowenig möglich wie der negative. Doch dem ist nicht so.

Beweis. — 1. Die Erfahrung lehrt, daß eine Wahrheit, die nicht unmittelbar evident, sondern nur durch Vernunftschlüsse erkannt wird, un-

[1] Was auf Rechnung der Überlieferung, was auf Rechnung der Vernunft zu setzen sei, s. b. Suarez, Met. disp. 29, sect. 3, n. 35 36.

geachtet der Stichhaltigkeit der für sie sprechenden Gründe, um so leichter bestritten werden kann, je weiter sie *den Sinnen entrückt* und je mehr sie geeignet ist, die *Leidenschaften des Herzens* gegen sich wachzurufen. Diese zwei Bedingungen treffen aber bezüglich der Wahrheit vom Dasein Gottes in vollem Maße zu, weil Gott nicht unmittelbar erkannt, sondern nur durch analoge Begriffe gedacht, und weil er von einem leidenschaftlichen, schuldbeladenen Herzen in hohem Grade gefürchtet wird. Daraus erklärt sich, daß der Mensch es fertig bringen kann, diese Wahrheit und andere, welche mit ihr in notwendigem Zusammenhange stehen, zuerst anzuzweifeln, die Überzeugung von ihr allmählich zu schwächen und endlich, wenn auch nur zeitweilig, zu ersticken.

2. Die Möglichkeit einer zeitweiligen Leugnung Gottes läßt sich auch aus der *Tätigkeitsweise* des menschlichen Verstandes begreifen. Denn obwohl der Verstand vom Willen nicht so beeinflußt werden kann, daß er dem, was er mit voller Klarheit einsieht, seine Beistimmung verweigern könnte, so ist er doch dem Einflusse des Willens insofern unterworfen, als dieser ihn bestimmen kann, die *für* die Wahrheit sprechenden Gründe mehr oder weniger aufmerksam zu erwägen oder auch gänzlich unbeachtet zu lassen. Ist aber der Verstand durch den Willen einmal so weit gebracht, so wird er auch die Wirkung jener Gründe, d. h. die durch sie zu bewirkende Überzeugung und Gewißheit, nicht in sich verspüren. Er leugnet dann das Dasein Gottes, weil ihm dasselbe nicht durch Gründe verbürgt ist; er behauptet, es sei Finsternis, weil er dem Lichte das Auge nicht geöffnet hat.

3. Wie der Wille, als das Vermögen, das Gute zu lieben, nur das anstreben kann, was entweder gut ist oder doch gut zu sein scheint, so kann auch der Verstand, als das Vermögen, das Wahre zu erkennen, nur das umfassen, was entweder wahr ist oder den Schein der Wahrheit an sich trägt. Obschon nun die unmittelbar einleuchtenden Wahrheiten niemals verkannt werden und kein irriges Urteil herbeiführen können, indem sie den Schein der Wahrheit an ihr Gegenteil abgeben, so ist das doch bei jenen Wahrheiten möglich, welche, wie das Dasein Gottes, *nicht unmittelbar* einleuchtend sind. In den Schein der Wahrheit hüllt sich tatsächlich der Atheismus, wenn er die für das Dasein Gottes sprechenden Gründe verwirft, wenn er die Berechtigung der zu einer ersten Ursache führenden Schlußfolgerung bestreitet oder die Möglichkeit einer durch sich selbst existierenden Materie behauptet. Damit ist dann statt der Wahrheit der Irrtum und der positive Atheismus gegeben.

Nichtsdestoweniger kann der Mensch nie *in gutem Glauben* Atheist sein; denn bei einigem Nachdenken wird er sich bald überzeugen, daß er sein

Urteil, daß es keinen Gott gebe, auf nichtige Gründe gebaut hat. Wie jeder Irrtum, so hat auch der Atheismus seinen letzten Grund im Willen des Menschen. Sein Irrtum ist niemals ein schuldloser, weil er denselben als Irrtum zu erkennen und abzulegen nicht nur absolut, sondern auch moralisch befähigt ist.

Zweite Abhandlung.

Von der Wesenheit Gottes.

Erster Abschnitt.

Gottes Wesenheit als Sein.

Um die Wesenheit Gottes, von dessen Dasein wir uns überzeugt haben, näher zu bestimmen, fassen wir sie zunächst als *Sein*, teils weil dieser Begriff der allgemeinste und insofern der niedrigste ist, obgleich er in der Weise, wie er Gott zukommt, die höchste Vollkommenheit einschließt; teils weil das Dasein das erste ist, was wir von Gott erkennen. Denn wenn uns auch mit dem Dasein irgend ein Begriff von der Wesenheit Gottes selbst gegeben wurde, so ist derselbe doch so unbestimmt, daß er kaum ein Begriff der Wesenheit selbst genannt werden kann.

Erstes Kapitel.

Unbedingte Notwendigkeit des Daseins Gottes.

Gottes Dasein ist unbedingt notwendig.

Dieser Satz läßt einen zweifachen Sinn zu. Man kann damit sagen, daß *wir* genötigt seien, das Dasein Gottes anzuerkennen. Die Notwendigkeit, das Dasein Gottes anzunehmen, stützt sich auf die für dasselbe vorgebrachten Beweise. Nicht in diesem *subjektiven* Sinne nennen wir hier das Dasein Gottes notwendig. Obiger Satz kann auch *die in Gott bestehende Notwendigkeit* zu existieren ausdrücken und bedeuten, Gottes Dasein an sich und im objektiven Sinne, ohne jede Beziehung zu unserer Erkenntnis, sei notwendig. Diese *objektive* Notwendigkeit unterscheiden wir in eine zweifache, in die hypothetische und die absolute. *Hypothetisch* (bedingt) notwendig ist, was nur unter einer Bedingung eintreten muß: so tritt die Wirkung ein, wenn die Ursache da ist. *Absolut* (unbedingt) notwendig ist, was unabhängig von *jeder* Voraussetzung existieren muß. In diesem Sinne nennen wir das Dasein Gottes notwendig.

Beweis. — 1. Gott besitzt das Dasein durch sich selbst, da er, als die letzte Ursache aller Dinge, sein Dasein von keinem andern Wesen empfangen konnte[1]. Ein Wesen aber, das den letzten Grund seines Daseins nicht in einem andern hat, vielmehr in jeder Beziehung unabhängig ist, kann auch nicht von einem andern des Daseins beraubt werden; eine solche Einwirkung würde ja in Gott eine Abhängigkeit voraussetzen. Außerdem kann der letzte Grund des Daseins nur von dem aufgehoben werden, der ihn verliehen hat, von Gott. Aber auch durch sich selbst kann Gott den Grund seines Daseins nicht aufheben. Denn um denselben aufheben zu können, müßte er über ihm stehen, d. h. der Grund des göttlichen Daseins müßte, wenigstens der Ordnung und der Natur der Sache nach, später sein als Gott. Nun ist aber das gerade Gegenteil der Fall. Folglich existiert Gott notwendig, d. h. seine Nichtexistenz ist eine absolute Unmöglichkeit[2].

2. Gott existiert unbedingt notwendig, wenn er nicht in die Reihe jener Wesen gehört, deren Dasein kontingent ist; denn der Gegensatz der Kontingenz ist die Notwendigkeit. Nun sind aber, wie früher bewiesen wurde[3], nicht alle Wesen kontingent, sondern außer den kontingenten gibt es ein notwendiges Wesen, welches wir Gott nennen.

3. Nicht notwendig oder kontingent ist ein Wesen dadurch, daß das Dasein nicht in seiner Wesenheit eingeschlossen liegt, sondern ihm von einem andern verliehen ist; notwendig existiert somit jenes Wesen, dessen Dasein von der Wesenheit durchaus unzertrennlich ist und von ihr gefordert wird. Nun ist aber mit der Wesenheit Gottes sein Dasein selbst gegeben. Wäre das nicht der Fall, dann müßte er entweder durch sich selbst oder durch ein anderes Wesen zum Dasein bestimmt worden sein. Sich selbst konnte Gott offenbar nicht zum Dasein bestimmen, wenn er nicht schon existierte. Auch von einem andern Wesen konnte er nicht zum Dasein bestimmt werden, weil vor ihm kein anderes Wesen existierte. Folglich existiert Gott, dessen Dasein mit der Wesenheit unzertrennlich verbunden ist, mit unbedingter Notwendigkeit.

Anmerkung. — 1. Vergleichen wir die beiden Begriffe „durch sich existieren" und „notwendig existieren", so zeigt sich, daß der erstere unserer Erkenntnis näher liegt. Denn daraus, daß ein Wesen durch sich existiert, schließen wir auf die Notwendigkeit seiner Existenz. In der objektiven Ordnung dagegen ist die Notwendigkeit der Existenz das erste. Denn das Wesen existiert, weil die Existenz in seiner Natur begründet ist. Diese Unterscheidung besteht jedoch nur in

[1] Vgl. den kosmologischen Gottesbeweis S. 30.
[2] Vgl. Suarez, Met. disp. 28, sect. 1, n. 8.
[3] S. 28.

unserem Denken, da Sein, Durch-sich-sein und Notwendigkeit in Gott ein und dasselbe ist [1].

2. Vergleichen wir die beiden Begriffe „nicht von einem andern hervorgebracht sein" und „durch sich selbst existieren", so finden wir, daß auch hier der erstere oder negative unserer Erkenntnis näher ist. Denn daraus, daß nicht alle Wesen hervorgebracht sein können, schließen wir, daß ein Wesen durch sich selbst existiere: was in Gott positiv ist, wird von uns auf negativem Wege erkannt. Selbst der positive Ausdruck „durch sich existieren" ist nicht rein positiv. Denn in der Bezeichnung „durch sich" liegt die Beziehung zu einer Ursache, welche verneint wird: *nicht von einem andern*, sondern durch sich selbst besitzt Gott das Dasein. Wir verbinden also, da jede Verneinung etwas Positives auch in Gedanken voraussetzt, mit dem positiven Begriffe des Seins die Negation des Entstehens aus einem andern und gelangen dadurch zum positiven Begriffe des Durch-sich-seins, der aber als solcher höchst unbestimmt ist, weil er von keinem endlichen Wesen unmittelbar hergeleitet werden kann [2].

Zweites Kapitel.

Unbedingte Notwendigkeit der Wesenheit Gottes.

Wie das Dasein, so ist auch die Wesenheit in Gott unbedingt notwendig.

Wenn wir Dasein und Wesenheit Gottes in Gedanken unterscheiden oder durch zwei verschiedene Begriffe auffassen, so folgt daraus keineswegs, daß wir diesen Unterschied als in Gott wirklich bestehend oder auch nur begründet denken; begründet ist er vielmehr nur in unserer Art und Weise zu denken. Dadurch verliert indes unsere Beweisführung nichts an ihrer Kraft. Denn wenn auch unser Denken dem Gegenstande insofern nicht entspricht, als es, ohne Urteil und folglich ohne Beeinträchtigung der Wahrheit, das Einfache durch zwei Begriffe auffaßt, so entspricht es ihm doch insofern, als das, was es im Gegenstande auffindet und durch Unterscheidung näher zu bestimmen sucht, miteinander oder vielmehr mit sich selbst im Einklang stehen muß. Das genügt aber zu einer richtigen Beweisführung.

Beweis. — 1. Als das mit unbedingter Notwendigkeit existierende Wesen *trägt Gott den Grund seines Daseins in sich selbst* und steht dadurch im Gegensatze zu den nicht notwendig existierenden Dingen, die deshalb kontingent sind, weil sie den Grund ihres Daseins nicht in sich selbst tragen. Dem Begründeten entspricht aber das Begründende; insbesondere kann das Begründete nicht mehr Vollkommenheit als das Begründende besitzen. Folglich muß die das Dasein Gottes begründende Wesenheit ebenso notwendig sein wie das Dasein, kann also unmöglich

[1] Vgl. Suarez, De Deo l. 1, c. 1, n. 10.
[2] Suarez, Met. disp. 28, sect. 1, n. 7.

kontingent sein und weniger Vollkommenheit besitzen als das in ihr begründete und wegen seiner Notwendigkeit über allen Kontingenten stehende Dasein.

2. Gottes Dasein ist unbedingt notwendig, weil es von jedem andern unabhängig ist. Aber auch die Wesenheit Gottes ist in ganz ähnlicher Weise unabhängig, weil es vor ihr kein anderes Wesen gibt, von dem sie abhängig sein könnte. Folglich ist auch die Wesenheit Gottes unbedingt notwendig.

3. Was letzter Grund des Daseins ist, das ist auch letzter Grund, weshalb ein Wesen so und nicht anders ist; denn wie das Dasein, so liegt alles, was irgendwie zum Wesen gehört, im letzten Grunde umschlossen. Letzter Grund des Daseins ist aber, formell genommen, die absolute Notwendigkeit Gottes selbst. Denn Gott existiert, weil er die Bestimmung zum Dasein in sich trägt und nicht zufälligerweise von einem andern empfängt. Folglich ist dieselbe absolute Notwendigkeit auch der letzte Grund, weshalb Gott so und nicht anders ist; und alles, was in Gott ist, also auch die Wesenheit, ist absolut notwendig, weil durch die eine gemeinsame Notwendigkeit begründet und bestimmt.

Drittes Kapitel.

Identität des Daseins und der Wesenheit Gottes.

In Gott sind Dasein und Wesenheit ununterschieden.

Wenn auch in den endlichen Dingen zwischen der aktuierten Wesenheit und ihrer Existenz oder, was dasselbe ist, zwischen der Wesenheit in ihrem physischen Sein und ihrer Existenz kein realer Unterschied besteht, so besteht doch ein solcher zwischen der Wesenheit schlechthin und ihrer Existenz. Denn vor dem existierenden Wesen und unabhängig von seinem physischen Sein gibt es eine metaphysische Wesenheit, eine innere Möglichkeit und Denkbarkeit des endlichen Dinges, die auch mit der Vernichtung desselben nicht vernichtet wird. Wesenheit oder Möglichkeit und Dasein sind demnach begrifflich nicht dasselbe. Anders verhält es sich mit Gott. In ihm besagen Wesenheit und Dasein dasselbe, und wenn wir, übrigens bloß in Gedanken, zwischen Wesenheit und Dasein Gottes unterscheiden, so ist das nur dadurch möglich, daß unser Verstand das an den endlichen Dingen Erkannte auf den Begriff Gottes irgendwie überträgt.

Beweis. — 1. Wenn in Gott das Dasein zur Wesenheit hinzukäme oder Wesenheit und Dasein, wie in den endlichen Dingen, unterschieden wären, so müßte das Dasein Gottes aus der Wesenheit Gottes, etwa wie der Gedanke aus dem Verstande, hervorgehen; denn von einem andern

Wesen kann Gott in seinem Dasein nicht abhängig sein. Das ist aber unmöglich. Die Wesenheit müßte ja, um das Dasein zu erzeugen oder irgendwie hervorzubringen, schon aktuiert sein oder Dasein besitzen, weil nur das, was existiert oder wirklich ist, wirken kann. Folglich tritt das Dasein Gottes nicht zur Wesenheit hinzu; es ist nicht von ihr verschieden; Wesenheit und Dasein sind in Gott identisch.

2. Als das notwendige Wesen schließt Gott jede Potentialität aus, und zwar nicht bloß bezüglich des Daseins, sondern auch bezüglich der Wesenheit. Bestände aber zwischen Dasein und Wesenheit Gottes ein Unterschied, so daß jenes zu diesem irgendwie hinzukäme und mit ihm verbunden würde, so wäre die Wesenheit Gottes potential; sie nähme ja das Dasein Gottes in sich auf und gelangte erst durch das Dasein zur Vollendung, ähnlich wie der Verstand als Fähigkeit oder Potenz durch den wirklichen Gedanken seine Vollendung erhält. Mit dem Begriffe Gottes ist aber jede Potentialität unvereinbar. Folglich kann zwischen der Wesenheit und dem Dasein Gottes kein Unterschied bestehen; beide sind notwendig identisch.

Folgerung. — Aus dem Gesagten ergibt sich, daß zwischen Wesenheit und Dasein Gottes nicht einmal jener virtuelle Unterschied besteht wie zwischen der existierenden Wesenheit Gottes und den aus ihr abgeleiteten Attributen. Denn obschon z. B. die Weisheit von der göttlichen Wesenheit nicht in Wirklichkeit, d. h. nicht reell verschieden ist, so kann doch unser Verstand, der Gott nur durch analoge Begriffe auffaßt, die Weisheit als aus der aktuellen Wesenheit hervorgehend denken, während die Existenz als aus der nicht aktuellen Wesenheit hervorgehend nicht gedacht werden kann. Die subjektive Möglichkeit, zwischen Wesenheit und Dasein zu unterscheiden, liegt einzig und allein in der Art und Weise, wie wir die endlichen Dinge denken und zu denken berechtigt sind [1].

Anmerkung. — Schelling, der überhaupt eine mehrfache Unterscheidung in Gott gelten läßt, nimmt im göttlichen Wesen eine Zweiheit an, indem er zwischen dem Grunde der Existenz und dem Existierenden unterscheidet. Gott, welcher Ursache seiner selbst (causa sui) sei, müsse etwas vor sich haben, nämlich sich selbst. Das Tiefste und Verborgenste in Gott sei die Aseität; diese sei aber noch nicht Gott selbst, da sie nicht Bewußtheit, also nicht der bewußte Gott sei. Was in Gott Grund ist, nennt er das Reale, was Gott selbst ist, das Ideale. So glaubt er den Naturalismus und Theismus versöhnen zu können. Er bezeichnet diese Gegensätze als Licht und Finsternis. Indes soll vor aller andern Dualität ein Wesen sein, welches er den Urgrund oder Ungrund nennt; dieses, die absolute Indifferenz, teilt sich in die zwei gleich ewigen Anfänge, in die

[1] Vgl. Suarez, De Deo l. 1, c. 2, n. 5.

niedere Potenz oder den Grund zur Existenz Gottes und die höhere Potenz oder Gott den Existierenden, der in der niederen Potenz schon enthalten ist, aber in einem noch unentwickelten Zustande [1].

Es ist nicht schwer einzusehen, daß in dieser Theorie, die eine Entwicklung und folglich Potentialität in Gott annimmt, der Begriff Gottes als des notwendigen Wesens vollständig vernichtet wird. Die Begründung derselben beruht auf der Verwechslung des Trennens oder Unterscheidens im bloßen Denken mit der realen Unterscheidung. Daraus, daß wir die Aseität als das erste und den Grund alles übrigen in Gott denken, wird ohne weiteres gefolgert, daß die Aseität wirkender Grund oder Ursache Gottes als des existierenden sei. Mit Unrecht; denn Gott trägt den Grund des Daseins in sich selbst, indem er durch sich selbst das Dasein besitzt, d. h. es nicht von einem andern empfängt. Dieser Grund ist aber nicht die Ursache Gottes, weil Ursache ein Grund für etwas von ihm sachlich Verschiedenes ist. Deshalb nennt man Gott wohl ratio sui, aber nicht causa sui. — Hiermit verschwindet auch der Widerspruch, den Schopenhauer darin zu finden glaubt, daß Gott den Grund seines Daseins in sich trage.

Wenn wir ferner in der Aseität die Bewußtheit Gottes auch nicht ausdrücklich denken, so ist sie doch, objektiv betrachtet, in ihr schon gegeben. Aus dem Prozesse unseres Denkens oder aus der Entwicklung unserer Ideen läßt sich nicht auf einen Prozeß oder eine Entwicklung in Gott selbst schließen; denn was an und für sich durchaus einfach ist, das scheidet der Verstand, indem er es durch unvollständige (inadäquate) Begriffe erfaßt.

Viertes Kapitel.

Allseitige Bestimmtheit des göttlichen Seins.

Gott ist das lautere, in sich selbst bestimmte, nicht durch etwas anderes bestimmbare Sein.

Lauteres oder reines Sein ist jenes, dessen Begriff nur Sein umfaßt. Das kann aber in einem zweifachen Sinne verstanden werden. Zunächst kann der Begriff nur Sein enthalten, weil man von allen Bestimmungen des Seins absieht. Auf diese Weise gewinnen wir den Begriff des abstrakten, allgemeinen Seins, das als solches nicht existiert. Es ist ein in sich gänzlich unbestimmtes Sein, das aber durch die Eigentümlichkeiten der Dinge bestimmt werden kann. Sodann kann der Begriff nur Sein enthalten, nicht weil von den Eigentümlichkeiten des Wesens abgesehen wird, sondern weil zu dem Sein keine Eigentümlichkeiten, durch die es bestimmt würde, hinzutreten können, indem es durch sich selbst allseitig bestimmt und deshalb durch Eigentümlichkeiten nicht bestimmbar ist. In diesem Sinne nennen wir Gott das reine oder lautere Sein, die lautere Wirklichkeit (actus purissimus).

Beweis. — 1. Lauteres, in sich selbst allseitig bestimmtes Sein ist jenes Wesen, das kraft seiner Natur das Dasein und alles im Dasein

[1] Philosophische Schriften I. Vgl. Sigwart, Gesch. der Philos. III 232.

Umschlossene besitzt. Denn da ein solches Sein schon von Natur aus alles besitzt, was ihm irgendwie entsprechen kann oder in ihm denkbar ist, so ist es unmöglich, daß es noch eine weitere Bestimmung erhalte, mag man sich letztere als eine von außen her gegebene oder als eine aus dem Innern entwickelte denken. Nun besitzt aber Gott, wie wir gezeigt, von Natur, d. h. durch die innere Notwendigkeit seiner Natur, wie das Dasein, so alles, was mit dem Dasein gegeben ist. Es ist also unmöglich, daß zum göttlichen Sein irgend eine weitere, von diesem Sein verschiedene Eigentümlichkeit oder Bestimmung hinzutrete; Gott ist lauteres, in sich bestimmtes, nicht weiter bestimmbares Sein.

2. Wäre Gott nicht lauteres Sein oder reine Wirklichkeit, sondern irgendwie in sich unbestimmt und durch Hinzutreten einer in ihm noch nicht enthaltenen Eigentümlichkeit bestimmbar, so wäre seine Wesenheit für jene Bestimmung empfänglich, wir müßten ihr somit Potentialität zuschreiben. Das widerspricht aber dem Begriffe der göttlichen Wesenheit, die ebenso notwendig wie das Dasein und mit diesem identisch ist.

Fünftes Kapitel.

Analogie des Seins in Bezug auf Gott und die endlichen Dinge.

Von Gott und den endlichen Dingen wird das Sein nicht in vollkommen gleichem, sondern in analogem Sinne ausgesagt.

Wenn wir von Gott und den endlichen Dingen reden, bedienen wir uns derselben Benennungen. Das geschieht nicht rein zufällig und willkürlich, sondern beruht auf einem inneren Zusammenhange. Wäre nicht der Begriff des Seins, sondern nur der Name Gott und den endlichen Dingen gemeinsam, so ließe sich aus einer solchen bloß analogen Benennung keine Wahrheit herleiten, die sowohl auf das Unendliche als auf das Endliche Anwendung hätte, und damit wäre für uns alle weitere Erkenntnis Gottes unmöglich. Die gemeinsame Benennung, die wir Gott und den Geschöpfen beilegen, indem wir sie als Sein bezeichnen, wird durch die zwischen Gott als der Ursache und den Geschöpfen als der Wirkung bestehende Ähnlichkeit gerechtfertigt. Daß dieselbe auf einer Analogie beruht, werden wir im folgenden nachweisen.

Wie Gott, so sind auch die endlichen Dinge ein Sein im eigentlichen Sinne. Es handelt sich also hier nicht um die nur in unserem Denken bestehende Analogie, dergemäß wir von mehreren Dingen wegen ihrer Beziehung zu einem dasselbe aussagen, obgleich es sich im eigentlichen Sinne nur in jenem einen vorfindet, worauf die anderen bezogen werden. So nennen wir z. B. nicht nur den lebendigen Körper, sondern

auch die Arznei gesund, weil sie die Gesundheit des Körpers wiederherstellt, obgleich die Gesundheit im eigentlichen Sinne nur im Körper ist. Da das Sein auch den endlichen Dingen im eigentlichen Sinne zukommt, so kann, wenn es von diesen und von Gott nur in analogem Sinne ausgesagt wird, unter Analogie nur eine Beziehung des einen auf das andere verstanden werden. Dabei werden natürlich die endlichen Dinge auf Gott bezogen; denn offenbar kann das Sein den endlichen Dingen nicht in einem vorzüglicheren Sinne zukommen als Gott, dem letzten Grunde alles Seins.

Da unsere Verstandeserkenntnis mit dem Endlichen beginnt, benennen wir natürlich zuerst das Endliche und übertragen die Namen, welche wir dem endlichen Sein beigelegt haben, erst dann auf Gott, wenn unsere Erkenntnis zum Unendlichen fortgeschritten ist. Obschon aber diese Benennungen (wie Sein, Weisheit, Güte ꝛc.) *für uns* zuerst das Endliche bezeichnen, so drücken sie doch *in sich* betrachtet ebensosehr das Unendliche aus, ja dieses mehr als jenes, weil ihre volle Bedeutung nur im Unendlichen verwirklicht ist. Also nicht im Ausgangspunkte des Erkennens, sondern erst am Zielpunkte desselben begreifen wir unter dem Worte „Sein" auch das Unendliche.

Daß nun die in unserem Satze ausgesprochene Analogie der Beziehung, welche in der wesentlichen Abhängigkeit der endlichen Dinge von Gott begründet ist, wirklich vorhanden sei, geht aus folgenden Gründen hervor.

Beweis. — 1. Nur in analogem Sinne wird ein gemeinsamer Name gebraucht, wenn das, was er aussagt, in dem einen *ursprünglich* und in der vollen Bedeutung des Wortes, in dem andern nur als *abhängig* vom ersten und deshalb in einem weniger vollkommenen Sinne vorhanden ist. Nun besitzt aber jedes endliche Ding das Sein nur mit Abhängigkeit vom unendlichen Sein, insofern es ein Abdruck oder Abbild des unendlichen Seins ist; diesem allein gebührt der Name „Sein" in vollkommenem Sinne, weil es allein durch sich besteht und nur Sein, kein Nichtsein einschließt. Folglich wird von den endlichen Dingen und von Gott das Sein nur in analogem, nicht in durchaus gleichem Sinne ausgesagt.

2. Analog ist ein Begriff, wenn das, was er aussagt, wesentlich derart ist, daß es sich in dem einen als *ursprünglich*, in allen übrigen als *abgeleitet* erweist; denn dadurch wird ausgesagt, daß die übrigen zu jenem einen im Verhältnis der Abhängigkeit stehen und die fragliche Vollkommenheit nur als eine *mitgeteilte* besitze. Das trifft aber beim Begriffe des Seins zu. Denn wenn auch der abstrakte Begriff,

insofern er von jedem Unterschiede absieht, derselbe ist, so ist er doch zugleich wesentlich derartig, daß das durch ihn dargestellte Sein in dem einen ursprünglich, in allen übrigen nur mit Beziehung zu diesem einen besteht. Darin unterscheidet sich der Begriff des Seins von den im strengen Sinne allgemeinen Gattungsbegriffen.

3. Die Dinge verschiedener Gattungen und Arten, z. B. Pflanzen und Tiere, können wir trotz der in ihnen hervortretenden Unterschiede unter einem vollkommen einheitlichen Begriffe zusammenfassen. Der Grund davon ist, weil nach Abstreifung aller Unterschiede etwas übrig bleibt, das als solches keine notwendige Beziehung zu dieser oder jener Gattung oder Art und zu diesem und jenem Unterschiede einschließt, obschon es, wenn es existiert, nur in einer bestimmten Art und mit bestimmten Unterschieden existieren kann. Dieser Grund fällt aber weg beim Begriffe des Seins, unter dem wir Gott und die endlichen Dinge zusammenfassen. Denn wollten wir jene Bestimmung des Seins, vermöge welcher es in einem ursprünglich, in den übrigen Dingen als mitgeteilt existieren muß, aufheben, so würden wir dadurch die Möglichkeit und Denkbarkeit des Seins selbst aufheben. Folglich ist der Begriff des Seins in Bezug auf Gott und die endlichen Dinge ein analoger Begriff.

Zweiter Abschnitt.

Gottes Wesenheit als Vollkommenheit.

Erstes Kapitel.

Unendliche Vollkommenheit Gottes.

§ 1. Begriff der unendlichen Vollkommenheit.

1. Vollkommen (perfectum) nennt man ein wirkliches Wesen, wenn nichts ihm fehlt oder abgeht. Letzteres läßt sich in zweifachem, in privativem und negativem Sinne verstehen. In privativem Sinne fehlt einem Wesen nichts, wenn es alles besitzt, was zur Vollständigkeit und Vollendung seiner Natur gehört: so spricht man z. B. von einer vollkommenen Kugel, einem vollkommenen Kreise. Hat ein Wesen die ganze von seiner Natur geforderte Vollkommenheit, so nennt man es einfachhin vollkommen (simpliciter perfectum), besitzt es die seiner Natur zukommende Vollkommenheit nicht ganz, so wird es nur teilweise vollkommen (perfectum secundum quid) genannt. Ist die Natur des einfachhin vollkommenen Wesens eine beschränkte, durch einen Gattungs- und Artbegriff bestimmte, so ist das Wesen relativ vollkommen (relative perfectum); ist es durch seine Natur unbeschränkt, so nennt man es

absolut vollkommen (absolute perfectum). Das absolut vollkommene Wesen und nur dieses ist vollkommen in negativem Sinne, d. h. ihm fehlt keine von allen nur denkbaren Vollkommenheiten. — Sachlich fällt der Begriff des absolut Vollkommenen mit dem des Unendlichen zusammen.

2. Da wir zum Begriffe des Unendlichen durch das Endliche gelangen, müssen wir mit diesem beginnen. Endlich (finitum) ist alles, was ein Ende oder Grenzen hat. Ende oder Grenze bedeutet ursprünglich die äußerste Realität des Ausgedehnten; so ist z. B. der Punkt die Grenze oder das Ende der Linie, der Zeitpunkt das Ende oder der Abschluß einer bestimmten Zeitdauer. Diese ursprüngliche Bedeutung des Wortes wird aber auf jede andere Art von Sein oder Vollkommenheit übertragen, so daß man alles dasjenige endlich nennt, das in seinem Sein oder in seiner Vollkommenheit beschränkt ist, oder über welches hinaus es etwas Besseres oder Vollkommeneres gibt oder wenigstens geben kann. Unendlich, als Gegenteil des Endlichen, ist das, über welches hinaus es nichts Besseres und Vollkommeneres geben kann (id, quo melius et perfectius esse non potest). Die Unendlichkeit schließt also jedwede Beschränkung aus.

Vergleichen wir den Begriff des Unendlichen mit dem des Vollkommenen, so finden wir, daß die Vollkommenheit den positiven Inhalt ausdrückt, während die Unendlichkeit die Aufhebung jeder Schranke in der Vollkommenheit sowohl der Extension als der Intension nach zum Ausdruck bringt. Die Unendlichkeit bezeichnet demnach in negativer Form dasselbe, was die absolute Vollkommenheit in positiver Weise bezeichnet: die höchst mögliche oder absolute Vollkommenheit ist nichts anderes als die unendliche Vollkommenheit, die deshalb, weil sie nicht nur irgend einen gegebenen oder gedachten, sondern jeden möglichen oder denkbaren Grad übersteigt, auch die absolut höchste Vollkommenheit genannt wird. Das absolut vollkommene oder unendlich vollkommene Wesen ist daher, wenn es existiert, die volle Verwirklichung oder die Fülle des Seins, während jedes endliche Wesen nur ein größeres oder geringeres Maß von Sein in sich vereinigt.

3. Das Unendliche entsteht also nicht durch Summierung von Endlichem. Wenn wir auch alle endlichen Vollkommenheiten in einem Wesen vereinigt denken, so denken wir doch nur etwas Endliches; denn Endliches zu Endlichem hinzugefügt bleibt Endliches. Um das Unendliche zu denken, müssen wir vielmehr urteilen, daß sich in einem Wesen alle nur möglichen Vollkommenheiten vorfinden (Bejahung), und zwar ohne Beimischung irgend welcher Unvollkommenheiten oder ohne jede Schranke (Verneinung). Das unendlich vollkommene Wesen schließt nicht einfachhin andere Wesen aus, sondern nur solche, deren Vollkommenheit die seinige erhöhen würde.

4. Die innere Möglichkeit eines unendlich vollkommenen Wesens ergibt sich für uns daraus, daß wir es tatsächlich denken; an und für sich beruht sie darauf, daß dieses Wesen, weil es nur Sein ist, einen Widerspruch gar nicht enthalten kann. Übrigens ist im Beweise der Existenz des unendlich vollkommenen Wesens der Beweis der inneren Möglichkeit desselben eingeschlossen.

5. Der Begriff des Unendlichen ist wohl zu unterscheiden von dem des Seins im allgemeinen und des Ganzen. — a) Vom Begriffe des Seins unterscheidet er sich sowohl bezüglich des Umfanges als des Inhaltes. Denn der Umfang des Unendlichen ist der denkbar kleinste, weil dasselbe, wie später zu zeigen, notwendig Einzelwesen ist; der Umfang des Seinsbegriffes des Unendlichen ist der denkbar größte, indem er alle wirklichen und möglichen Dinge umschließt. Dagegen ist der Inhalt des Unendlichen der denkbar reichste, weil es alle nur mögliche reine Vollkommenheit ist, während der Inhalt des Seins, das als solches von allen Bestimmungen absieht, der ärmste und leerste ist. — b) Ganz nennen wir ein Ding, dem keiner der Teile, die es haben muß, fehlt. Man definiert es auch als das, außer dem nichts ist (id, extra quod nihil est), d. h. nichts von dem, was zu ihm, dem Ganzen, gehört. Daraus ergibt sich schon der Unterschied zwischen dem Begriffe des Unendlichen und des Ganzen: das Unendliche fordert nicht, daß außer ihm nichts sei; es ist nicht dadurch unendlich, daß außer ihm nichts ist.

§ 2. Beweise für die unendliche Vollkommenheit Gottes.

Gott ist unendlich vollkommen.

Erster Beweis. — Wir setzen hier voraus, was früher bewiesen wurde, daß das durch sich selbst existierende Wesen mit unbedingter Notwendigkeit existiert[1]. Das unbedingt notwendige Dasein des durch sich existierenden Wesens muß offenbar einen Grund haben; und da dieser nicht in einem andern Wesen sein kann, so muß er in dem eigentümlichen Sein des durch sich existierenden Wesens liegen. Nun ist es erstens unmöglich, daß irgend ein in der Vollkommenheit beschränktes Wesen mit unbedingter Notwendigkeit existiere, während zweitens ein unendlich vollkommenes Wesen einen vollständig hinreichenden Grund für sein unbedingt notwendiges Dasein bietet. Folglich ist das durch sich selbst und notwendig existierende Wesen unendlich vollkommen.

1. Ein beschränktes Wesen kann unmöglich mit unbedingter Notwendigkeit existieren. — Der Grund seiner notwendigen

[1] S. 28.

Existenz wäre nämlich entweder darin zu suchen, daß es überhaupt ein Wesen, oder darin, daß es ein beschränktes Wesen, oder endlich darin, daß es dieses oder jenes beschränkte Wesen ist.

a) Daß etwas überhaupt ein Wesen, d. h. etwas Mögliches oder Denkbares ist, kann einen genügenden Grund für seine notwendige Existenz nicht abgeben. Denn genügte es, etwas Mögliches zu sein, um zu existieren, und zwar notwendig zu existieren, dann müßte alles Mögliche notwendig und ewig existieren, was den Tatsachen widerspricht und widersinnig ist. So viele Wesen auch existieren, immer sind noch andere möglich und denkbar; außer den existierenden Menschen und Tieren sind unzählige andere Menschen und Tiere und außer den existierenden letzten Stoffteilchen sind unzählige andere Stoffteilchen möglich.

b) Ebensowenig kann die beschränkte Vollkommenheit eines Wesens der Grund sein, weshalb es mit der Notwendigkeit existiert. Wäre das der Fall, so müßten alle nur denkbaren endlichen Wesen existieren, was, wie oben gezeigt wurde, nicht einmal möglich ist.

c) Der Grund für die Existenz eines beschränkten Wesens kann auch nicht darin liegen, daß es dieses oder jenes beschränkte Wesen ist. Denn zunächst müßten aus demselben Grunde alle nur möglichen Wesen existieren, welche mit jenem auf derselben Stufe beschränkter Vollkommenheit stehen; wir hätten also nicht ein notwendiges Wesen, sondern viele; und zwar könnten ihrer immer mehr sein, was mit der Notwendigkeit im Widerspruche steht. Sodann liegt in der Natur der Sache kein hinreichender Grund, weshalb gerade dieses oder jenes Wesen und nicht ein vollkommeneres notwendig existierte. Der Grund der notwendigen Existenz kann ja unmöglich darin liegen, daß dieses oder jenes Wesen gerade so viel und nicht mehr Vollkommenheit besitzt. Nicht die Grenze als solche, die ja nur Verneinung ist, sondern nur die positive Vollkommenheit kann Grund der Existenz sein. Existierte also dieses oder jenes beschränkte Wesen mit Notwendigkeit, so könnte seine Existenz nur dem Zufall zugeschrieben werden, d. h. es existierte ohne jeden Grund, und der Satz vom hinreichenden Grunde hätte keine Geltung mehr. Es ist also unmöglich, daß irgend ein Wesen von endlicher Vollkommenheit mit absoluter Notwendigkeit existiere. Folglich ist das notwendig existierende Wesen unendlich vollkommen.

2. Daß das Unendliche unbedingt notwendig existiert, ist auch sehr gut begreiflich. Denn als die Fülle des Seins ist es in jeder Beziehung sich selbst genügend und von jedem andern unabhängig. Außerdem nimmt es vor allen endlichen Wesen eine Sonderstellung ein. Dadurch, daß es durch sich existiert, ist jeder Zufall und jede Willkür ausgeschlossen. Man

kann also nicht mehr fragen, weshalb nicht dieses oder jenes endliche Wesen ebensogut wie das unendliche notwendig existiere.

Zweiter Beweis. — Gott ist das lautere, in sich durchaus bestimmte, nicht weiter bestimmbare Sein. Als solches ist er aber absolut oder unendlich vollkommen. Denn ginge ihm irgend eine Vollkommenheit oder irgend ein Grad einer Vollkommenheit ab, so wäre er in dieser Beziehung nicht durch sich selbst bestimmt, wäre vielmehr durch die ihm abgehende Vollkommenheit, die als hinzutretend oder aus ihm sich entwickelnd gedacht werden könnte, bestimmbar. — Wollte man auch entgegnen, das absolute Sein sei unvermögend, jenen fehlenden Grad der Vollkommenheit aus sich zu entwickeln, so müßte man doch zugeben, daß es dem Begriffe und dem Wesen nach bestimmbar sei durch jene fernere Vollkommenheit, deren es aus was immer für einem Grunde ermangelte; daß es folglich bestimmbar und nicht bestimmbar zugleich sei: ein Widerspruch, der nur dann aufgehoben wird, wenn das lautere Sein unendlich und absolut vollkommen ist.

Dritter Beweis. — Gott, als dem unbedingt notwendigen Wesen, widerspricht jede Potentialität. Diese wäre aber vorhanden, sobald ihm eine Vollkommenheit abginge. Denn dem Begriffe und der Natur der Sache nach ist jede beschränkte Vollkommenheit der Steigerung fähig, die nur unmöglich wird, wenn das notwendige Wesen unendlich ist.

Vierter Beweis. — Die unendliche Vollkommenheit, an und für sich betrachtet, ist, eben weil sie keine Verneinung einschließt, nicht etwas in sich Unmögliches, und schon daraus, daß der Verstand sie denkt, erkennen wir ihre Möglichkeit. Aber auch in ihrer Verbindung mit dem absolut notwendigen Dasein betrachtet, wird sie nicht zur Unmöglichkeit, weil die absolute und unabhängige Seinsweise in ihrem Begriffe keine Beschränkung oder Verneinung einschließt, vielmehr ihrem Begriffe nach die vollkommenste ist. Nun ist aber jede in dem unbedingt notwendig existierenden Wesen mögliche Vollkommenheit ebendeshalb auch wirklich. Denn mit der bloßen Möglichkeit würde Empfänglichkeit, Potentialität eintreten, welche dem notwendigen Wesen widerspricht.

Fünfter Beweis. — Die Vollkommenheit kann nur aus einem dreifachen Grunde beschränkt sein: entweder weil sie selbst ihrem Begriffe nach etwas Beschränktes ist (z. B. die weiße Farbe, welche ihrer Natur nach ein beschränktes Sein darstellt und nur im Ausgedehnten sein kann), oder weil das Subjekt, in dem sie ist, nur ein beschränktes passives Ver-

mögen, beschränkte Empfänglichkeit hat (so ist die Erkenntnis, welche der Mensch von Gott hat, eine beschränkte wegen der Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens), oder endlich weil derjenige, welcher sie verleiht, sie nur in beschränktem Maße verleihen kann oder will; aus diesem Grunde ist alles, was der Mensch an Vollkommenheit hervorbringt, notwendig beschränkt, wie er selbst beschränkt ist. Ist also die Vollkommenheit derart, daß sie in ihrem Begriffe keine Beschränkung einschließt, so muß sie, falls sie in einem Wesen verwirklicht ist, unbeschränkt verwirklicht sein; es sei denn, daß sie durch die Natur des Subjekts, in dem sie ist, oder durch den, welcher sie verleiht, irgendwie eingeschränkt wird. Nun trifft aber bei Gott keiner der genannten Gründe zu.

Die Vollkommenheit, welche das Wesen Gottes ausmacht, ist nicht durch sich selbst oder, was dasselbe ist, durch die Wesenheit Gottes beschränkt. Denn Gottes Wesenheit ist die Existenz; diese ist aber aus sich auf keine Art oder Gattung des Seins beschränkt, sondern erstreckt sich ohne Unterschied auf jede denkbare Vollkommenheit. Wenn ein bestimmtes existierendes Wesen nur beschränkte Vollkommenheit besitzt, so kommt dies nicht daher, daß es existiert, sondern weil die Existenz eine aus einem andern Grunde beschränkte Wesenheit gleichsam vorfindet. Folglich ist Gott nicht deshalb unvollkommen, weil die Existenz seine Wesenheit ist; er ist nicht durch seine Wesenheit beschränkt und unvollkommen. Ebendeshalb kann sie aber auch nicht der Grund sein, weshalb die Vollkommenheit Gottes eine beschränkte wäre: sie ist ja aus sich einer unbegrenzten Vollkommenheit fähig. Eine Beschränkung von seiten der die Vollkommenheit verleihenden Ursache ist ausgeschlossen, weil Gott alles, was er an Vollkommenheit besitzt, nicht durch einen andern, sondern durch sich selbst besitzt. Da also jeder Grund, weshalb Gottes Vollkommenheit eine endliche wäre, fehlt, so muß sie unendlich sein.

§ 3. Einwendungen gegen die unendliche Vollkommenheit Gottes.

1. Unendlich ist nur jenes Wesen, das alles Sein oder alle Vollkommenheit einschließt. Nun gibt es aber außer Gott noch viele andere Wesen, die auch ihre Vollkommenheit haben. — Denselben Gedanken drückt man folgendermaßen aus: Unendlich ist, über das hinaus es nichts Besseres und Vollkommeneres geben kann. Nun ist aber offenbar Gott samt der Welt etwas Besseres und Vollkommeneres als Gott für sich allein.

Antwort: Das Unendliche muß allerdings alle Vollkommenheit einschließen, aber nicht ihrer individuellen Existenz nach, sondern ihrem Werte nach. Wenn das Unendliche definiert wird als jenes Wesen, über welches ein vollkommeneres nicht möglich ist, so wird damit die Möglichkeit eines

höheren Grades von Vollkommenheit ausgeschlossen und damit allerdings behauptet, daß es neben dem Unendlichen kein anderes Wesen geben könne, welches eine vom Unendlichen unabhängige Vollkommenheit besitzt. Die in Abhängigkeit von Gott existierenden Wesen vermehren nicht die Vollkommenheit, sondern nur die Zahl der mehr oder weniger vollkommenen Dinge. Gott und die Welt sind demnach wohl mehrere, die Vollkommenheit besitzen, machen aber nicht mehr Vollkommenheit aus als Gott allein.

2. Dem Unendlichen ist es wesentlich, daß es existiere. Ein solches Wesen nimmt aber die Existenz ausschließlich für sich in Anspruch, schließt somit jedes andere existierende Wesen aus.

Antwort: Dem Unendlichen ist es wesentlich, durch sich selbst zu existieren (seine Wesenheit ist die Aseität), infolgedessen schließt es jedes andere durch sich existierende Wesen, keineswegs aber andere Wesen aus, welche den Grund ihrer Existenz im Unendlichen haben und in gänzlicher Abhängigkeit von ihm existieren. Die Behauptung der Gegner wäre zutreffend, wenn das Wesen des Unendlichen nicht in der Aseität, sondern im Sein überhaupt bestände.

3. Daß Gott nicht unendlich sein kann, folgt schon daraus, daß seine Existenz aus der Existenz und den Vollkommenheiten der endlichen Dinge beweisbar ist. Dieser Beweis setzt nämlich notwendig voraus, daß Gott mit den endlichen Dingen gleichartig, somit wie diese endlich ist.

Antwort: Auch wenn keine Gleichartigkeit im strengen Sinne, sondern nur analoge Ähnlichkeit zwischen Gott und den endlichen Dingen besteht, können diese doch der Erkenntnisgrund Gottes sein. Allerdings genügt nicht jede Analogie, es muß vielmehr die Analogie der inneren Attribution sein. Diese findet aber zwischen Gott und den endlichen Dingen statt, weil beiden das Sein im eigentlichen, nicht etwa nur im übertragenen und bildlichen Sinne zukommt.

4. Das Unendliche kann nicht Ursache des Endlichen sein; Gott ist aber die Ursache alles Endlichen.

Antwort: Richtig ist nur, daß Gott, der Unendliche, zur Hervorbringung endlicher Wesen weder von außen her gezwungen noch von innen genötigt sein kann; dagegen steht nichts im Wege, daß er dieselben mit Freiheit hervorbringe. Die freie Betätigung seiner Macht würde mit seiner unendlichen Vollkommenheit nur dann in Konflikt geraten, wenn dadurch und in dem Maße, als er endlich vollkommene Wesen hervorbringt, seine eigene Vollkommenheit ab- oder zunähme. Letzteres ließe sich allenfalls den Pantheisten gegenüber behaupten, nach welchen die Welt eine Emanation oder eine immanente Entwicklung des Unendlichen ist; nicht aber gegen diejenigen, welche in der Welt eine Wirkung der Schöpfermacht Gottes sehen. Nicht

Gott wird dadurch vollkommener, daß er den endlichen Dingen Dasein gibt; nur die endlichen Dinge erhalten ihre erste, wirkliche Vollkommenheit, die Existenz. Die endlichen Dinge aber sind nicht etwa dadurch endlich, daß sie mit ihrer unendlichen Ursache Ähnlichkeit haben, sondern im Gegenteil dadurch, daß sie in ihrem endlichen Sein vom unendlichen Sein ihrer Ursache sich mehr oder weniger entfernen.

5. Einen richtigen Begriff von Gott hat nur derjenige, welcher alle gemischten Vollkommenheiten in ihm verneint. Ist aber Gott das Subjekt von Verneinungen, so kann er nicht unendlich vollkommen sein.

Antwort: Gott würde nicht unendlich vollkommen sein, wenn man ihm eine einzige reine Vollkommenheit absprechen könnte; aber gerade deshalb, weil er alle reine Vollkommenheit in sich vereinigen muß, ist jede beschränkte Vollkommenheit mit ihm unvereinbar. Nicht jede Verneinung, sondern nur die Verneinung der Vollkommenheit als solcher bedeutet eine Unvollkommenheit. Es ist doch gewiß keine Herabsetzung der Vollkommenheit des Menschen, wenn man von ihm sagt, er sei kein Stein und kein Verbrecher.

6. Wäre Gott unendlich, so müßten alle Geschöpfe gleich vollkommen sein; denn da sie alle endlich sind, stehen sie alle gleich weit von Gott ab.

Antwort: Die unendliche Entfernung oder der unendlich große Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen ist nicht nach Art einer positiven Realität, wie z. B. die räumliche Entfernung mehrerer Körper aufzufassen; sie besteht einzig darin, daß die endlichen Geschöpfe sich auf Gott, den Unendlichen, beziehen. Dinge aber, die nur insofern unendlich sind, als sie sich auf das Unendliche beziehen, können zwar vom Unendlichen nicht mehr oder weniger entfernt sein; unter sich dagegen können sie mehr oder weniger verschieden sein, größere oder geringere Ähnlichkeit haben. Alle Geschöpfe sind demnach durch eine unendliche Kluft von Gott getrennt, weil der Abstand schon durch die Beziehung auf das Unendliche ein unendlicher ist, während zur Gleichheit der Geschöpfe unter sich allseitige und gänzliche Ähnlichkeit erfordert wird.

7. Es gibt, wie später zu zeigen ist, nur einen Gott. Folglich ist Gott wenigstens der Zahl nach endlich.

Antwort: Die Zahl findet auf Gott gar keine Anwendung und kann deshalb weder für die Unendlichkeit Gottes noch für seine Endlichkeit zeugen. Nicht jede Einheit besagt Beschränkung und endliche Vollkommenheit, sondern nur jene, welche die Grundlage der Zahl ist und jenen Wesen eignet, welche der Vervielfältigung fähig sind. Die Einheit Gottes, welche genauer Einzigkeit genannt wird, schließt die Möglichkeit der Vervielfältigung Gottes aus.

8. Jedenfalls kann Gott nicht jene Vollkommenheit haben, wodurch ein endliches Einzelwesen eben dieses Einzelwesen ist.

Antwort: Die Individualität, wie sie sich in den einzelnen Dingen vorfindet, ist nur eine gemischte Vollkommenheit: eine Vollkommenheit, weil sie eine Seinsweise ist; eine Unvollkommenheit, insofern sie eine endliche, beschränkte Seinsweise ist. Die Vollkommenheit der Individualität als solcher, wie die ganze Natur des endlichen Einzelwesens, ist in eminenter Weise in Gott.

9. Wie alles, was nur an einem Orte, nicht an anderen Orten existiert, örtlich oder räumlich beschränkt ist, so ist auch ein Wesen, welches nur diese Substanz ist, der Substanz nach beschränkt. Die göttliche Substanz ist aber nur göttliche Substanz. Folglich ist sie eine beschränkte, endliche Substanz.

Antwort: Der Vergleich zwischen Ort und Substanz ist verfehlt. Die Beschränktheit des Ortes ist darin begründet, daß er andere von ihm verschiedene Orte weder äquivalent noch eminent enthalten kann; eine Substanz dagegen kann die Vollkommenheit anderer Substanzen äquivalent oder eminent enthalten.

§ 4. Wie die Vollkommenheiten in Gott seien?

Jede reine Vollkommenheit ist Gott in formeller, jede gemischte, d. h. mit Unvollkommenheit verbundene, in eminenter Weise eigen.

Rein oder einfach (perfectio simplex) nennt man jene Vollkommenheit, deren Begriff nichts als Vollkommenheit enthält (z. B. Weisheit, Gerechtigkeit, Güte) und die deshalb auch nicht im Widerspruch mit einer Vollkommenheit höherer Ordnung steht. — Der Gegensatz zur reinen Vollkommenheit ist die gemischte (perfectio mixta), welche in ihrem Begriff eine Unvollkommenheit oder einen Mangel einschließt, z. B. die Beweglichkeit, zeitliche Existenz, überhaupt Eigenschaften, die nicht ohne Veränderungen gedacht werden können.

In formeller Weise ist eine Vollkommenheit Gott eigen, wenn sie ihm nach jener Eigentümlichkeit zukommt, unter der sie im Begriffe erfaßt wird. Die Güte z. B. formell oder in ihrer Eigentümlichkeit aufgefaßt, ist die Bereitwilligkeit, anderen Gutes zu erweisen, und diese Bereitwilligkeit ist in Gott. Die Güte ist also in formeller Weise Gott eigen. — In eminenter Weise besitzt eine Vollkommenheit, wer etwas Höheres besitzt, worin jene untergeordnete, mit Unvollkommenheit verbundene Vollkommenheit, wenngleich nicht in ihrer Eigentümlichkeit, enthalten ist. Eine Vollkommenheit ist z. B. die Fähigkeit zu zählen; aber sie schließt wesentlich eine Unvollkommenheit ein, da das Zählen ein allmähliches, fortschreitendes Erfassen ist. Indem Gott alle existierenden Dinge mit einem einzigen Blicke erfaßt, besitzt er die mit dem Vermögen zu zählen gegebene Vollkommenheit ohne die demselben anhaftende Unvollkommenheit. Daß Gott

auch die gemischten Vollkommenheiten *irgendwie* besitze, erkennen wir aus seiner Macht, dieselben in den Geschöpfen hervorzubringen; daß er sie in *eminenter* Weise besitze, schließen wir aus der unendlichen Vollkommenheit seines Wesens.

Wenn wir sagen, die reinen Vollkommenheiten seien in Gott formell, so reden wir von den Vollkommenheiten im *abstrakten* Sinne, ohne die Eigentümlichkeit mit zu begreifen, die sie, als in den endlichen Wesen existierend, notwendig an sich tragen. Da nämlich in den endlichen Wesen *alles* endlich ist und, wie das Sein, so alles übrige Gemeinsame von dem Unendlichen und dem Endlichen nur im analogen Sinne ausgesagt werden kann, so wird die Weisheit und jede andere Vollkommenheit, obschon sie im wahren und eigentlichen Sinne dem Menschen und Gott zukommt, doch in Gott eine andere als im Menschen sein.

Erster Teil: Jede reine Vollkommenheit ist formell in Gott.

Beweis. — Daß alle reinen und einfachen Vollkommenheiten sich in Gott vorfinden, ergibt sich aus der eben bewiesenen unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Wesens. Vermöge dieser Unendlichkeit schließt Gott jede Vollkommenheit ein, folglich auch die Weisheit, Güte ꝛc. Diese besagen ja nur Gutes, und das Wesen, welches sie besitzt, ist vollkommener als jenes, welchem eine derselben abgeht. — Daß ferner Gott die reinen Vollkommenheiten *formell* und nicht in einer andern erdenkbaren Weise besitzt, ergibt sich aus dem Begriffe derselben: sie schließen keine Unvollkommenheit ein und drücken an und für sich die höchste Weise des Seins aus. Denn was z. B. der Weisheit etwa Unvollkommenes anhaftet, fließt nicht aus dem Begriffe der Weisheit, sondern aus der Natur jenes unvollkommenen Wesens, in welchem sie existiert. Wir reden aber hier nicht von der konkreten, z. B. der menschlichen Weisheit, sondern von der abstrakten, der Weisheit überhaupt.

Zweiter Teil: Die gemischten Vollkommenheiten sind eminent in Gott.

Beweis. — Daß die gemischten Vollkommenheiten nicht *als solche* in Gott sein können, ergibt sich aus dem ihnen wesentlich anhaftenden Mangel. Da aber anderseits Gott nicht das unendlich vollkommene Wesen wäre, wenn ihm irgend eine Vollkommenheit abginge, und wenn nicht alles Gute der endlichen Wesen von ihm, als der letzten Quelle, flösse, so muß er in seiner höheren Seinsweise alles das umfassen, was die endlichen Wesen, auch die der niedrigsten Stufe, in ihrer Weise zu sein an Vollkommenheiten besitzen, d. h. Gott muß in *eminenter* Weise jene Vollkommenheiten besitzen, welche ihrem formellen Begriffe nach ihm nicht zukommen können.

Zweites Kapitel.

Absolute Einfachheit Gottes.

§ 1. Begriff und Grade der Einfachheit.

Einfachheit, eine besondere Art von Einheit, ist Unteilbarkeit des Seins; einfach also dasjenige, dessen Sein nicht nur ungeteilt, sondern auch unteilbar ist. Indem die Einfachheit die den zusammengesetzten Dingen eigene Unvollkommenheit ausschließt oder verneint, drückt sie eine positive Vollkommenheit aus. Denn was Einheit der Einfachheit hat, gehört sich in vollkommenerer Weise an als das, was erst durch Zusammensetzung eins geworden und dessen Einheit durch Trennung seiner Teile wieder aufgehoben werden kann.

Die Einfachheit läßt verschiedene Grade zu. Wie wir überhaupt die Einfachheit durch Verneinung der Zusammensetzung bestimmen, so lassen sich auch je nach der Verschiedenheit der Zusammensetzung mehrere Grade der ihr entgegengesetzten Einfachheit unterscheiden.

Wir unterscheiden zunächst eine physische und eine logische Zusammensetzung.

1. Physisch zusammengesetzt ist ein Ding entweder dadurch, daß es aus mehreren substantiellen, quantitativen oder wesentlichen Teilen besteht (substantielle Zusammensetzung), oder dadurch, daß sein substantielles Sein durch real von diesem verschiedene Accidenzien bestimmt ist (accidentelle Zusammensetzung). Der Mensch z. B. ist physisch, und zwar sowohl substantiell als accidentell zusammengesetzt; die menschliche Seele dagegen ist substantiell einfach und nur accidentell zusammengesetzt, weil die Fähigkeiten oder wenigstens die Akte des Erkennens und Wollens zur Seelensubstanz hinzutreten. Physische Einfachheit kommt demnach nur jenem Wesen zu, welches weder substantielle physische Teile noch auch accidentelle, von seiner Substanz real verschiedene Vollkommenheiten hat. — Was physisch einfach ist, kann jedoch logisch zusammengesetzt sein.

2. Logisch zusammengesetzt ist im allgemeinen dasjenige, was durch verschiedene Begriffe gedacht werden kann. Es gibt aber mehrere Arten logischer Zusammensetzung:

a) Metaphysisch zusammengesetzt ist ein Wesen, wenn es, mag es physisch einfach oder zusammengesetzt sein, dem Verstande einen vollgültigen Grund bietet, mehrere (metaphysische) Teile in ihm zu unterscheiden. Ein vollgültiger Grund zur Unterscheidung besteht dann, wenn Vollkommenheiten, die in ihrem konkreten Sein ununterschieden sind, doch an und für sich voneinander getrennt in verschiedenen Wesen existieren können und folglich für den Begriff adäquat verschieden sind. So können z. B. Vernünftigkeit und Sinnlichkeit, obwohl sie im Menschen nicht unter-

schieden sind, durch adäquat verschiedene Begriffe gedacht werden und getrennt existieren, wie es denn tatsächlich im Tiere Sinnlichkeit ohne Vernünftigkeit und im reinen Geiste Vernünftigkeit ohne Sinnlichkeit gibt. Metaphysische Zusammensetzung findet statt zwischen Wesenheit und Existenz, Gattung und Artunterschied, Natur und Individualität, Natur und Subsistenz sowie zwischen der Substanz und denjenigen Accidenzien, welche sich dem Begriffe nach vollkommen von der Substanz trennen lassen.

Die metaphysische Zusammensetzung wird auch *virtuelle* genannt, weil sie auf der virtuellen Unterscheidung (distinctio perfecte virtualis oder praecisio obiectiva) beruht.

Metaphysisch einfach ist nach dem Gesagten jenes Wesen, dessen Vollkommenheit nicht in Teilen existieren und vom Verstande nicht durch mehrere Begriffe gedacht werden kann, die einen adäquat verschiedenen Inhalt haben.

b) Neben der eben erwähnten metaphysischen oder virtuellen Zusammensetzung, die, obwohl sie auf einer Verstandestätigkeit beruht, doch in der Natur des also zusammengesetzten Wesens ihren ontologischen Grund hat, gibt es noch eine andere logische Zusammensetzung, welche darin besteht, daß der Verstand dasselbe Wesen durch mehrere Begriffe denkt, die zwar denselben Inhalt haben, deren jeder aber verschiedene Seiten des Inhaltes *ausdrücklich* hervorhebt. Die Mehrheit der Begriffe bei vollkommener Identität des Begriffenen hat hier ihren Grund darin, daß unser Verstand die Vollkommenheit eines einfachen Wesens nur unvollkommen zu erfassen und durch *einen* Begriff nur unvollständig darzustellen vermag. Diese Art logischer Zusammensetzung beruht auf der *virtuellen unvollkommenen Unterscheidung* (distinctio virtualis imperfecta). Dieselbe findet statt, wenn wir in Gott, dessen ganzes Sein die denkbar größte Einfachheit hat, die Wesenheit von den Attributen und diese voneinander unterscheiden und dann wieder zu einem Ganzen zusammenfügen. Eine solche Unterscheidung und Zusammensetzung kann offenbar nicht als eine Unvollkommenheit Gottes gedeutet werden; sie ist vielmehr ein Beweis für die hohe Vollkommenheit des göttlichen Seins, zugleich aber auch für die Schwäche des menschlichen Verstandes, der die höchst einfache göttliche Wesenheit durch mehrere unvollständige Begriffe denken und gleichsam von verschiedenen Seiten betrachten muß, anstatt sie mit einem Blicke zu durchschauen und durch einen einzigen Begriff aufzufassen.

Wir stellen nun im folgenden die Behauptung auf, daß Gott, obschon er alle denkbare Vollkommenheit besitzt, sowohl physisch als metaphysisch einfach sei. Um aber Mißverständnissen vorzubeugen, wollen wir noch auf den wichtigen Unterschied aufmerksam machen, welcher zwischen der *realen Einfachheit des göttlichen Seins* und der *präzisiven Einfachheit des Seins im allgemeinen* besteht.

Auch der objektive Begriff des Seins hat in gewissem Sinne Einfachheit, ja sogar die größte Einfachheit, insofern er nämlich inhaltlich der einfachste oder leerste aller Begriffe ist. Seine Einfachheit ist aber keine Vollkommenheit, sondern offenbart eine große Unvollkommenheit. Nur dadurch gelangen wir ja zum Begriffe des Seins, daß wir alles, was eine bestimmte Vollkommenheit ist, in Gedanken entfernen. Einfach und insofern auch unteilbar ist demnach der Begriff des Seins nur deshalb, weil es im Sein nichts mehr zu abstrahieren gibt und es durch weitere Abstraktion aufhört, irgend etwas zu sein, und zum absoluten Nichts wird. Um diese präzisive Einfachheit kann es sich hier schon deshalb nicht handeln, weil sie, wie das unbestimmte Sein selbst, in der realen Wirklichkeit nicht existieren kann, sondern auf dem Wege der Verstandesabstraktion gewonnen wird. Die reale Einfachheit Gottes dagegen besteht darin, daß die Vollkommenheit der wirklich existierenden göttlichen Wesenheit aufs innigste und unzertrennlich identisch ist. Wenn wir also Gott physische und metaphysische Einfachheit beilegen, so abstrahieren wir nicht etwa von jeder bestimmten Vollkommenheit, um in Gott nur das Sein als solches zu denken; im Gegenteil, wir behaupten, daß Gott, der, wie schon gezeigt wurde, alle möglichen Vollkommenheiten in ungleich höherer Weise als irgend ein Geschöpf besitzt, den unendlichen Reichtum seiner Vollkommenheit in absoluter Einheit und Einfachheit besitzt und in der vollkommensten Identität vereinigt.

§ 2. Beweise für die absolute Einfachheit Gottes.

Gott ist absolut, d. h. physisch und metaphysisch einfach.

Erster Beweis. — Das folgt aus dem Begriffe Gottes als des absolut notwendigen Wesens. — Fände in Gott irgend eine Zusammensetzung statt, so müßte dieselbe entweder in einem außer ihm Liegenden ihren Grund haben oder in ihm selbst, wie etwa der Gedanke sich aus der Seele entwickelt. Einen äußeren Grund kann die Zusammensetzung oder das Hinzutreten irgend einer Bestimmung zu Gottes Wesenheit nicht haben, weil Gott als das notwendige Wesen den Grund von allem, was in ihm ist, in sich selbst trägt und von äußeren Einflüssen durchaus unabhängig ist. Aber auch in Gott selbst kann der Grund der Zusammensetzung nicht liegen, weil jede Zusammensetzung die absolute Notwendigkeit ausschließt; denn was zu irgend einem Wesen hinzutritt, führt auch den Begriff der Trennbarkeit und folglich die Möglichkeit des Aufhörens mit sich. Gott ist also jedenfalls physisch einfach.

Wollte man einwenden, in dem notwendigen Wesen würde die Zusammensetzung auch eine notwendige sein, so wäre zu erwidern: In diesem

Falle wäre sie notwendig gemäß der Voraussetzung und zugleich nicht notwendig gemäß der Natur der Sache. Denn alles, was zu der absolut notwendigen Wesenheit hinzutritt, folglich in ihr als solcher nicht gegeben war, ist nicht notwendig. Und wenn es notwendig war, dann ist es auch unabhängig von der Wesenheit und kann und muß also *für sich* da sein; es ist ein zweites notwendiges Wesen [1].

Zweiter Beweis. — Dasselbe folgt aus dem Begriffe Gottes als der *reinen Wirklichkeit*. — Reine Wirklichkeit oder lauteres Sein ist jenes Wesen, das nur Wirklichkeit und keinerlei Potentialität oder bloße Möglichkeit einschließt. Jede Zusammensetzung dagegen setzt Potentialität voraus. Denn nur deshalb, weil mit der Wesenheit nicht zugleich alles gegeben war, konnte zu dieser irgend etwas hinzutreten oder sich aus ihr entwickeln, wie auch der Gedanke nur deshalb aus der Seele erzeugt werden kann, weil er in ihrer Wesenheit selbst nicht lag. — Wollte man auch ein *ewiges* Hervorgehen aus der Wesenheit Gottes annehmen, so würde dadurch die der reinen Wirklichkeit widersprechende Potentialität nicht beseitigt. Denn der Begriff des Vermögens an und für sich wird dadurch nicht aufgehoben, daß es in Tätigkeit übergegangen ist, und es bliebe immer wahr, daß mit der Wesenheit Gottes als solcher nicht alles gesetzt, sondern daß dieselbe für etwas Hinzutretendes empfänglich war, mithin in sich selbst nicht lautere Wirklichkeit ist.

Dritter Beweis. — Gott ist das in jeder Weise *absolut vollkommene Sein*, und zwar durch seine Wesenheit. Das ist er aber nur unter der Voraussetzung der Einfachheit. Denn wäre irgend eine Zusammensetzung in ihm, so wäre er nicht schon durch seine Wesenheit unendlich vollkommen, sondern würde es erst durch die Zusammensetzung; er wäre nicht einfachhin und absolut, sondern erst infolge der inneren Entwicklung und mit Abhängigkeit von dieser vollkommen. Er wäre auch nicht in jeder Beziehung vollkommen, sondern unvollkommen bezüglich seiner Wesenheit, welche durch die zu ihr hinzutretenden Bestimmungen vervollkommnet würde. Ja er könnte unvollkommen genannt werden in Bezug auf jede einzelne von einer andern reell verschiedene Vollkommenheit, die ja nicht die ganze Gottheit, sondern nur ein Teil derselben und als solcher unvollkommen wäre. Alle diese Widersprüche sind nur dann beseitigt, wenn jeder Unterschied und jede Zusammensetzung von Gott ausgeschlossen ist.

Vierter Beweis. — Gott als das durch seine Wesenheit *allseitig bestimmte Sein* ist jeder ferneren Bestimmung unfähig. Was immer

[1] Vgl. Suarez, De Deo uno l. 1, c. 4, n. 6.

aber zu einem Wesen hinzutritt oder aus ihm entwickelt wird, ist eine fernere Bestimmung desselben, weil es die Verwirklichung dessen ist, was vorher nur der Möglichkeit, der Fähigkeit und Anlage nach in ihm war. Es kann also zu Gottes Wesenheit nichts hinzutreten, nichts aus ihr entwickelt werden, und somit ist jede Zusammensetzung von Gott ausgeschlossen.

Fünfter Beweis. — Die für die absolute Einfachheit Gottes beigebrachten Beweise lassen sich leicht anwenden auf die verschiedenen Arten realer Zusammensetzung, welche durch sie ausgeschlossen werden.

1. Gott besteht nicht, wie die Körper, aus integrierenden Teilen; denn von allem übrigen abgesehen, wäre jeder dieser Teile für sich entweder notwendig durch sich existierend, unendlich vollkommen, und dann wären ebensoviele unendlich vollkommene Wesen als Teile anzunehmen, oder nicht jeder Teil wäre notwendig durch sich existierend und unendlich vollkommen, und dann wäre Gott nicht einfachhin notwendig, durch sich existierend und unendlich vollkommen.

2. In Gott gibt es keine Zusammensetzung aus Materie und Form, oder überhaupt aus einem Passiven und Aktiven, einem Bestimmbaren und Bestimmenden. Dieselbe widerstreitet der lautern Wirklichkeit, die jede Potentialität, und der unendlichen Vollkommenheit, die jede Vervollkommnung durch ein anderes, hier des passiven Prinzips durch das aktive, ausschließt.

3. In Gott findet keine Zusammensetzung aus Substanz und Accidens statt. Die göttliche Substanz ist ohne jedes Accidens, im Gegensatz zur menschlichen Seele, in der sich die Tätigkeiten als Accidenzien von der Substanz der Seele unterscheiden. Eine solche Zusammensetzung widerstreitet der absoluten Vollkommenheit der göttlichen Wesenheit; denn nicht aus sich selbst würde sie jegliche Vollkommenheit besitzen, sondern würde durch das accidentale, die Substanz vervollkommnende Sein einen Zuwachs an Vollkommenheit empfangen; abgesehen davon, daß jedes Accidens, da es der Substanz als seines Subjektes bedarf, wesentlich eine Unvollkommenheit einschließt. Sie widerstreitet Gott als dem notwendigen Wesen und der lautern Wirklichkeit, da jedes Accidens Potentialität in der Substanz voraussetzt, aus der es sich entwickelt oder von der es aufgenommen wird.

4. In Gott besteht keine Zusammensetzung aus Wesenheit und Dasein. Früher wurde nachgewiesen, daß Dasein und Wesenheit in Gott ununterschieden sind. Hier können wir noch beifügen, daß ein Wesen, in welchem Wesenheit und Dasein nicht identisch sind, höchst unvollkommen ist, weil es zu seiner Verwirklichung eines andern bedarf.

5. In Gott läßt sich nicht unterscheiden zwischen Gattung und Artunterschied. Wenn wir Gott, gleich den endlichen Dingen, als Wesen und als Substanz bezeichnen, so sind doch diese Benennungen in Bezug auf Gott keineswegs Gattungsbegriffe. Denn dem Gattungsbegriffe ist es eigen, daß er als solcher den Artunterschied nicht einschließt und auch selbst nicht im Artunterschiede eingeschlossen ist. Im Begriffe des Sinnenwesens liegt noch nicht der Begriff des Vernünftigen und im Begriffe des Vernünftigen nicht der des Sinnenwesens. Von Gott läßt sich aber kein Begriff aufstellen, welcher das, was man als Artunterschied hinzudenken möchte, nicht schon in sich faßte; ebenso läßt sich kein Artunterschied denken, der nicht das als Gattung Gedachte einschlösse. Wollte man in Gott z. B. das Sein als Gattungsbegriff aufstellen und die unendliche Vollkommenheit oder ein anderes beliebiges Attribut als Artunterschied hinzufügen, so müßte man das Sein als notwendig, unerschaffen, in sich selbst bestimmt denken, weil jedes andere Sein vom Begriffe Gottes ausgeschlossen ist. Nun schließt aber das notwendige, unerschaffene, durch sich selbst bestimmte Sein die unendliche Vollkommenheit und jedes andere göttliche Attribut schon in sich ein. Anderseits würde auch der Artunterschied den Gattungsbegriff einschließen. Denn die unendliche Vollkommenheit kann nicht anders als durch sich seiend gedacht werden. Was vom Begriffe des Seins, das gilt auch von dem der Substanz.

6. In Gott besteht kein Unterschied zwischen Natur und Persönlichkeit. Denn Gott ist das lautere, in sich allseitig bestimmte, nicht durch etwas anderes bestimmbare Sein; das wäre er aber nicht, wenn die Bestimmtheit, welche die endlichen Wesen dadurch haben, daß sie Personen oder Hypostasen sind, mit der Natur Gottes nicht schon gegeben wäre. Die göttliche Natur läßt sich nicht auffassen als etwas, das persönlich sein könnte, sondern nur als etwas, was ebenso notwendig Person als Natur ist [1].

7. In Gott kann keinerlei metaphysische Zusammensetzung statthaben, weil alles, was von ihm ausgesagt werden kann, unbedingt notwendig mit seiner Wesenheit identisch ist. Nichts läßt sich zur Wesenheit hinzudenken, vielmehr muß alles als etwas in der Wesenheit bereits Enthaltenes aufgefaßt werden.

---

[1] Da die einzelnen göttlichen Personen von der göttlichen Natur nicht reell unterschieden sind, so bilden sie auch keine Zusammensetzung mit dieser. Zwar sind die göttlichen Personen unter sich real verschieden, sie bilden aber keine Zusammensetzung untereinander, weil sie infolge des Hervorgehens sich gegenüberstehen und insofern nicht verbunden sind (vgl. Suarez, De Deo uno l. 1, c. 4, n. 4).

§ 3. Einwendungen gegen die Einfachheit Gottes.

1. Die Eigenschaften, welche wir von Gott aussagen, z. B. seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, sind begrifflich verschieden und werden verschieden definiert. Verschiedenheit der Begriffe und Definitionen setzt aber Verschiedenheit des Definierten voraus. Folglich sind die Eigenschaften Gottes an und für sich voneinander verschieden; es gibt somit in Gott eine reale Verschiedenheit der Eigenschaften.

Antwort: Daraus, daß jede der Eigenschaften, die wir von Gott aussagen, ihre eigene Definition hat, läßt sich nicht folgern, daß dieselben, so wie sie in Gott sind, voneinander verschieden, d. h. verschiedene Realitäten seien. Nur weil die Eigenschaften abstrakt gefaßt werden, ohne Rücksicht auf das konkrete Sein, das sie in ihrem Subjekte haben, sind sie begrifflich verschieden. Diese Verschiedenheit der Begriffe fordert nur, daß das, was die Begriffe enthalten oder der Inhalt derselben, wirklich in Gott sei, nicht aber, daß sie als getrennte Realitäten in Gott seien. Die Einheit verschiedener objektiver Begriffe kann sehr verschieden sein je nach dem Subjekte, in welchem sie geeinigt sind. Vom Subjekte also hängt es ab, ob sie als verschiedene Realitäten oder als eine Realität existieren. Daß die Eigenschaften, ungeachtet der Verschiedenheit ihrer Definitionen, in Gott nur eine Realität bilden, haben wir aus der Natur Gottes bewiesen.

2. Die verschiedenen Namen, welche wir Gott beilegen, können nicht bloße Synonyma sein; sie sind es ja auch nicht, wenn wir sie den endlichen Dingen beilegen. Sie deuten also an, daß es in Gott, wie in den Geschöpfen, eine Zusammensetzung gibt.

Antwort: Wir geben zu, daß die verschiedenen Namen, mit denen wir Gott bezeichnen, nicht bloß synonyme Benennungen sind. Will man daraus schließen, daß es in Gott verschiedene Realitäten und Vollkommenheiten und infolgedessen Zusammensetzung gebe, so vergißt man, daß die Wörter dadurch, daß sie für denselben Begriff supponieren, Synonyma sind, während die Zusammensetzung nicht vom Redenden, sondern davon abhängt, daß Verschiedenes zur Einheit zusammentritt.

3. Auch die engste Verbindung und vollkommenste Einheit der Eigenschaften Gottes bietet kein Hindernis für die reale Unterscheidung derselben. Die sog. Eigentümlichkeiten der endlichen Wesenheiten sind ebenfalls mit diesen unzertrennlich verbunden, und doch besteht zwischen Eigentümlichkeit und Wesenheit ein virtueller, vollkommener Unterschied. In ähnlicher Weise können die Vollkommenheiten Gottes, trotz der strengsten Einheit, verschiedene Realitäten sein.

Antwort: Daß die endlichen Wesenheiten und ihre Eigentümlichkeiten nicht dasselbe sind, läßt sich daraus erkennen, daß die Akte der letzteren

Gott wird dadurch vollkommener, daß er den endlichen Dingen Dasein gibt; nur die endlichen Dinge erhalten ihre erste, wirkliche Vollkommenheit, die Existenz. Die endlichen Dinge aber sind nicht etwa dadurch endlich, daß sie mit ihrer unendlichen Ursache Ähnlichkeit haben, sondern im Gegenteil dadurch, daß sie in ihrem endlichen Sein vom unendlichen Sein ihrer Ursache sich mehr oder weniger entfernen.

5. Einen richtigen Begriff von Gott hat nur derjenige, welcher alle gemischten Vollkommenheiten in ihm verneint. Ist aber Gott das Subjekt von Verneinungen, so kann er nicht unendlich vollkommen sein.

Antwort: Gott würde nicht unendlich vollkommen sein, wenn man ihm eine einzige reine Vollkommenheit absprechen könnte; aber gerade deshalb, weil er alle reine Vollkommenheit in sich vereinigen muß, ist jede beschränkte Vollkommenheit mit ihm unvereinbar. Nicht jede Verneinung, sondern nur die Verneinung der Vollkommenheit als solcher bedeutet eine Unvollkommenheit. Es ist doch gewiß keine Herabsetzung der Vollkommenheit des Menschen, wenn man von ihm sagt, er sei kein Stein und kein Verbrecher.

6. Wäre Gott unendlich, so müßten alle Geschöpfe gleich vollkommen sein; denn da sie alle endlich sind, stehen sie alle gleich weit von Gott ab.

Antwort: Die unendliche Entfernung oder der unendlich große Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen ist nicht nach Art einer positiven Realität, wie z. B. die räumliche Entfernung mehrerer Körper aufzufassen; sie besteht einzig darin, daß die endlichen Geschöpfe sich auf Gott, den Unendlichen, beziehen. Dinge aber, die nur insofern unendlich sind, als sie sich auf das Unendliche beziehen, können zwar vom Unendlichen nicht mehr oder weniger entfernt sein; unter sich dagegen können sie mehr oder weniger verschieden sein, größere oder geringere Ähnlichkeit haben. Alle Geschöpfe sind demnach durch eine unendliche Kluft von Gott getrennt, weil der Abstand schon durch die Beziehung auf das Unendliche ein unendlicher ist, während zur Gleichheit der Geschöpfe unter sich allseitige und gänzliche Ähnlichkeit erfordert wird.

7. Es gibt, wie später zu zeigen ist, nur einen Gott. Folglich ist Gott wenigstens der Zahl nach endlich.

Antwort: Die Zahl findet auf Gott gar keine Anwendung und kann deshalb weder für die Unendlichkeit Gottes noch für seine Endlichkeit zeugen. Nicht jede Einheit besagt Beschränkung und endliche Vollkommenheit, sondern nur jene, welche die Grundlage der Zahl ist und jenen Wesen eignet, welche der Vervielfältigung fähig sind. Die Einheit Gottes, welche genauer Einzigkeit genannt wird, schließt die Möglichkeit der Vervielfältigung Gottes aus.

8. Jedenfalls kann Gott nicht jene Vollkommenheit haben, wodurch ein endliches Einzelwesen eben dieses Einzelwesen ist.

Antwort: Die Individualität, wie sie sich in den einzelnen Dingen vorfindet, ist nur eine gemischte Vollkommenheit: eine Vollkommenheit, weil sie eine Seinsweise ist; eine Unvollkommenheit, insofern sie eine endliche, beschränkte Seinsweise ist. Die Vollkommenheit der Individualität als solcher, wie die ganze Natur des endlichen Einzelwesens, ist in eminenter Weise in Gott.

9. Wie alles, was nur an einem Orte, nicht an anderen Orten existiert, örtlich oder räumlich beschränkt ist, so ist auch ein Wesen, welches nur diese Substanz ist, der Substanz nach beschränkt. Die göttliche Substanz ist aber nur göttliche Substanz. Folglich ist sie eine beschränkte, endliche Substanz.

Antwort: Der Vergleich zwischen Ort und Substanz ist verfehlt. Die Beschränktheit des Ortes ist darin begründet, daß er andere von ihm verschiedene Orte weder äquivalent noch eminent enthalten kann; eine Substanz dagegen kann die Vollkommenheit anderer Substanzen äquivalent oder eminent enthalten.

§ 4. Wie die Vollkommenheiten in Gott seien?

Jede reine Vollkommenheit ist Gott in formeller, jede gemischte, d. h. mit Unvollkommenheit verbundene, in eminenter Weise eigen.

Rein oder einfach (perfectio simplex) nennt man jene Vollkommenheit, deren Begriff nichts als Vollkommenheit enthält (z. B. Weisheit, Gerechtigkeit, Güte) und die deshalb auch nicht im Widerspruch mit einer Vollkommenheit höherer Ordnung steht. — Der Gegensatz zur reinen Vollkommenheit ist die gemischte (perfectio mixta), welche in ihrem Begriff eine Unvollkommenheit oder einen Mangel einschließt, z. B. die Beweglichkeit, zeitliche Existenz, überhaupt Eigenschaften, die nicht ohne Veränderungen gedacht werden können.

In formeller Weise ist eine Vollkommenheit Gott eigen, wenn sie ihm nach jener Eigentümlichkeit zukommt, unter der sie im Begriffe erfaßt wird. Die Güte z. B. formell oder in ihrer Eigentümlichkeit aufgefaßt, ist die Bereitwilligkeit, anderen Gutes zu erweisen, und diese Bereitwilligkeit ist in Gott. Die Güte ist also in formeller Weise Gott eigen. — In eminenter Weise besitzt eine Vollkommenheit, wer etwas Höheres besitzt, worin jene untergeordnete, mit Unvollkommenheit verbundene Vollkommenheit, wenngleich nicht in ihrer Eigentümlichkeit, enthalten ist. Eine Vollkommenheit ist z. B. die Fähigkeit zu zählen; aber sie schließt wesentlich eine Unvollkommenheit ein, da das Zählen ein allmähliches, fortschreitendes Erfassen ist. Indem Gott alle existierenden Dinge mit einem einzigen Blicke erfaßt, besitzt er die mit dem Vermögen zu zählen gegebene Vollkommenheit ohne die demselben anhaftende Unvollkommenheit. Daß Gott

auch die Arznei gesund, weil sie die Gesundheit des Körpers wiederherstellt, obgleich die Gesundheit im eigentlichen Sinne nur im Körper ist. Da das Sein auch den endlichen Dingen im eigentlichen Sinne zukommt, so kann, wenn es von diesen und von Gott nur in analogem Sinne ausgesagt wird, unter Analogie nur eine Beziehung des einen auf das andere verstanden werden. Dabei werden natürlich die endlichen Dinge auf Gott bezogen; denn offenbar kann das Sein den endlichen Dingen nicht in einem vorzüglicheren Sinne zukommen als Gott, dem letzten Grunde alles Seins.

Da unsere Verstandeserkenntnis mit dem Endlichen beginnt, benennen wir natürlich zuerst das Endliche und übertragen die Namen, welche wir dem endlichen Sein beigelegt haben, erst dann auf Gott, wenn unsere Erkenntnis zum Unendlichen fortgeschritten ist. Obschon aber diese Benennungen (wie Sein, Weisheit, Güte ꝛc.) *für uns* zuerst das Endliche bezeichnen, so drücken sie doch *in sich* betrachtet ebensosehr das Unendliche aus, ja dieses mehr als jenes, weil ihre volle Bedeutung nur im Unendlichen verwirklicht ist. Also nicht im Ausgangspunkte des Erkennens, sondern erst am Zielpunkte desselben begreifen wir unter dem Worte „Sein" auch das Unendliche.

Daß nun die in unserem Satze ausgesprochene Analogie der Beziehung, welche in der wesentlichen Abhängigkeit der endlichen Dinge von Gott begründet ist, wirklich vorhanden sei, geht aus folgenden Gründen hervor.

Beweis. — 1. Nur in analogem Sinne wird ein gemeinsamer Name gebraucht, wenn das, was er aussagt, in dem einen *ursprünglich* und in der vollen Bedeutung des Wortes, in dem andern nur als *abhängig* vom ersten und deshalb in einem weniger vollkommenen Sinne vorhanden ist. Nun besitzt aber jedes endliche Ding das Sein nur mit Abhängigkeit vom unendlichen Sein, insofern es ein Abdruck oder Abbild des unendlichen Seins ist; diesem allein gebührt der Name „Sein" in vollkommenem Sinne, weil es allein durch sich besteht und nur Sein, kein Nichtsein einschließt. Folglich wird von den endlichen Dingen und von Gott das Sein nur in analogem, nicht in durchaus gleichem Sinne ausgesagt.

2. Analog ist ein Begriff, wenn das, was er aussagt, wesentlich derart ist, daß es sich in dem einen als *ursprünglich*, in allen übrigen als *abgeleitet* erweist; denn dadurch wird ausgesagt, daß die übrigen zu jenem einen im Verhältnis der Abhängigkeit stehen und die fragliche Vollkommenheit nur als eine *mitgeteilte* besitze. Das trifft aber beim Begriffe des Seins zu. Denn wenn auch der abstrakte Begriff,

insofern er von jedem Unterschiede absieht, derselbe ist, so ist er doch zugleich wesentlich derartig, daß das durch ihn dargestellte Sein in dem einen ursprünglich, in allen übrigen nur mit Beziehung zu diesem einen besteht. Darin unterscheidet sich der Begriff des Seins von den im strengen Sinne allgemeinen Gattungsbegriffen.

3. Die Dinge verschiedener Gattungen und Arten, z. B. Pflanzen und Tiere, können wir trotz der in ihnen hervortretenden Unterschiede unter einem vollkommen einheitlichen Begriffe zusammenfassen. Der Grund davon ist, weil nach Abstreifung aller Unterschiede etwas übrig bleibt, das als solches keine notwendige Beziehung zu dieser oder jener Gattung oder Art und zu diesem und jenem Unterschiede einschließt, obschon es, wenn es existiert, nur in einer bestimmten Art und mit bestimmten Unterschieden existieren kann. Dieser Grund fällt aber weg beim Begriffe des Seins, unter dem wir Gott und die endlichen Dinge zusammenfassen. Denn wollten wir jene Bestimmung des Seins, vermöge welcher es in einem ursprünglich, in den übrigen Dingen als mitgeteilt existieren muß, aufheben, so würden wir dadurch die Möglichkeit und Denkbarkeit des Seins selbst aufheben. Folglich ist der Begriff des Seins in Bezug auf Gott und die endlichen Dinge ein analoger Begriff.

Zweiter Abschnitt.

Gottes Wesenheit als Vollkommenheit.

Erstes Kapitel.

Unendliche Vollkommenheit Gottes.

§ 1. Begriff der unendlichen Vollkommenheit.

1. Vollkommen (perfectum) nennt man ein wirkliches Wesen, wenn nichts ihm fehlt oder abgeht. Letzteres läßt sich in zweifachem, in privativem und negativem Sinne verstehen. In privativem Sinne fehlt einem Wesen nichts, wenn es alles besitzt, was zur Vollständigkeit und Vollendung seiner Natur gehört: so spricht man z. B. von einer vollkommenen Kugel, einem vollkommenen Kreise. Hat ein Wesen die ganze von seiner Natur geforderte Vollkommenheit, so nennt man es einfachhin vollkommen (simpliciter perfectum), besitzt es die seiner Natur zukommende Vollkommenheit nicht ganz, so wird es nur teilweise vollkommen (perfectum secundum quid) genannt. Ist die Natur des einfachhin vollkommenen Wesens eine beschränkte, durch einen Gattungs- und Artbegriff bestimmte, so ist das Wesen relativ vollkommen (relative perfectum); ist es durch seine Natur unbeschränkt, so nennt man es

absolut vollkommen (absolute perfectum). Das absolut vollkommene Wesen und nur dieses ist vollkommen in negativem Sinne, d. h. ihm fehlt keine von allen nur denkbaren Vollkommenheiten. — Sachlich fällt der Begriff des absolut Vollkommenen mit dem des Unendlichen zusammen.

2. Da wir zum Begriffe des Unendlichen durch das Endliche gelangen, müssen wir mit diesem beginnen. Endlich (finitum) ist alles, was ein Ende oder Grenzen hat. Ende oder Grenze bedeutet ursprünglich die äußerste Realität des Ausgedehnten; so ist z. B. der Punkt die Grenze oder das Ende der Linie, der Zeitpunkt das Ende oder der Abschluß einer bestimmten Zeitdauer. Diese ursprüngliche Bedeutung des Wortes wird aber auf jede andere Art von Sein oder Vollkommenheit übertragen, so daß man alles dasjenige endlich nennt, das in seinem Sein oder in seiner Vollkommenheit beschränkt ist, oder über welches hinaus es etwas Besseres oder Vollkommeneres gibt oder wenigstens geben kann. Unendlich, als Gegenteil des Endlichen, ist das, über welches hinaus es nichts Besseres und Vollkommeneres geben kann (id, quo melius et perfectius esse non potest). Die Unendlichkeit schließt also jedwede Beschränkung aus.

Vergleichen wir den Begriff des Unendlichen mit dem des Vollkommenen, so finden wir, daß die Vollkommenheit den positiven Inhalt ausdrückt, während die Unendlichkeit die Aufhebung jeder Schranke in der Vollkommenheit sowohl der Extension als der Intension nach zum Ausdruck bringt. Die Unendlichkeit bezeichnet demnach in negativer Form dasselbe, was die absolute Vollkommenheit in positiver Weise bezeichnet: die höchst mögliche oder absolute Vollkommenheit ist nichts anderes als die unendliche Vollkommenheit, die deshalb, weil sie nicht nur irgend einen gegebenen oder gedachten, sondern jeden möglichen oder denkbaren Grad übersteigt, auch die absolut höchste Vollkommenheit genannt wird. Das absolut vollkommene oder unendlich vollkommene Wesen ist daher, wenn es existiert, die volle Verwirklichung oder die Fülle des Seins, während jedes endliche Wesen nur ein größeres oder geringeres Maß von Sein in sich vereinigt.

3. Das Unendliche entsteht also nicht durch Summierung von Endlichem. Wenn wir auch alle endlichen Vollkommenheiten in einem Wesen vereinigt denken, so denken wir doch nur etwas Endliches; denn Endliches zu Endlichem hinzugefügt bleibt Endliches. Um das Unendliche zu denken, müssen wir vielmehr urteilen, daß sich in einem Wesen alle nur möglichen Vollkommenheiten vorfinden (Bejahung), und zwar ohne Beimischung irgend welcher Unvollkommenheiten oder ohne jede Schranke (Verneinung). Das unendlich vollkommene Wesen schließt nicht einfachhin andere Wesen aus, sondern nur solche, deren Vollkommenheit die seinige erhöhen würde.

4. Die innere Möglichkeit eines unendlich vollkommenen Wesens ergibt sich für uns daraus, daß wir es tatsächlich denken; an und für sich beruht sie darauf, daß dieses Wesen, weil es nur Sein ist, einen Widerspruch gar nicht enthalten kann. Übrigens ist im Beweise der Existenz des unendlich vollkommenen Wesens der Beweis der inneren Möglichkeit desselben eingeschlossen.

5. Der Begriff des Unendlichen ist wohl zu unterscheiden von dem des Seins im allgemeinen und des Ganzen. — a) Vom Begriffe des Seins unterscheidet er sich sowohl bezüglich des Umfanges als des Inhaltes. Denn der Umfang des Unendlichen ist der denkbar kleinste, weil dasselbe, wie später zu zeigen, notwendig Einzelwesen ist; der Umfang des Seinsbegriffes des Unendlichen ist der denkbar größte, indem er alle wirklichen und möglichen Dinge umschließt. Dagegen ist der Inhalt des Unendlichen der denkbar reichste, weil es alle nur mögliche reine Vollkommenheit ist, während der Inhalt des Seins, das als solches von allen Bestimmungen absieht, der ärmste und leerste ist. — b) Ganz nennen wir ein Ding, dem keiner der Teile, die es haben muß, fehlt. Man definiert es auch als das, außer dem nichts ist (id, extra quod nihil est), d. h. nichts von dem, was zu ihm, dem Ganzen, gehört. Daraus ergibt sich schon der Unterschied zwischen dem Begriffe des Unendlichen und des Ganzen: das Unendliche fordert nicht, daß außer ihm nichts sei; es ist nicht dadurch unendlich, daß außer ihm nichts ist.

§ 2. Beweise für die unendliche Vollkommenheit Gottes.

Gott ist unendlich vollkommen.

Erster Beweis. — Wir setzen hier voraus, was früher bewiesen wurde, daß das durch sich selbst existierende Wesen mit unbedingter Notwendigkeit existiert[1]. Das unbedingt notwendige Dasein des durch sich existierenden Wesens muß offenbar einen Grund haben; und da dieser nicht in einem andern Wesen sein kann, so muß er in dem eigentümlichen Sein des durch sich existierenden Wesens liegen. Nun ist es erstens unmöglich, daß irgend ein in der Vollkommenheit beschränktes Wesen mit unbedingter Notwendigkeit existiere, während zweitens ein unendlich vollkommenes Wesen einen vollständig hinreichenden Grund für sein unbedingt notwendiges Dasein bietet. Folglich ist das durch sich selbst und notwendig existierende Wesen unendlich vollkommen.

1. Ein beschränktes Wesen kann unmöglich mit unbedingter Notwendigkeit existieren. — Der Grund seiner notwendigen

[1] S. 28.

Existenz wäre nämlich entweder darin zu suchen, daß es überhaupt ein Wesen, oder darin, daß es ein beschränktes Wesen, oder endlich darin, daß es dieses oder jenes beschränkte Wesen ist.

a) Daß etwas überhaupt ein Wesen, d. h. etwas Mögliches oder Denkbares ist, kann einen genügenden Grund für seine notwendige Existenz nicht abgeben. Denn genügte es, etwas Mögliches zu sein, um zu existieren, und zwar notwendig zu existieren, dann müßte alles Mögliche notwendig und ewig existieren, was den Tatsachen widerspricht und widersinnig ist. So viele Wesen auch existieren, immer sind noch andere möglich und denkbar; außer den existierenden Menschen und Tieren sind unzählige andere Menschen und Tiere und außer den existierenden letzten Stoffteilchen sind unzählige andere Stoffteilchen möglich.

b) Ebensowenig kann die beschränkte Vollkommenheit eines Wesens der Grund sein, weshalb es mit der Notwendigkeit existiert. Wäre das der Fall, so müßten alle nur denkbaren endlichen Wesen existieren, was, wie oben gezeigt wurde, nicht einmal möglich ist.

c) Der Grund für die Existenz eines beschränkten Wesens kann auch nicht darin liegen, daß es dieses oder jenes beschränkte Wesen ist. Denn zunächst müßten aus demselben Grunde alle nur möglichen Wesen existieren, welche mit jenem auf derselben Stufe beschränkter Vollkommenheit stehen; wir hätten also nicht ein notwendiges Wesen, sondern viele; und zwar könnten ihrer immer mehr sein, was mit der Notwendigkeit im Widerspruche steht. Sodann liegt in der Natur der Sache kein hinreichender Grund, weshalb gerade dieses oder jenes Wesen und nicht ein vollkommeneres notwendig existierte. Der Grund der notwendigen Existenz kann ja unmöglich darin liegen, daß dieses oder jenes Wesen gerade so viel und nicht mehr Vollkommenheit besitzt. Nicht die Grenze als solche, die ja nur Verneinung ist, sondern nur die positive Vollkommenheit kann Grund der Existenz sein. Existierte also dieses oder jenes beschränkte Wesen mit Notwendigkeit, so könnte seine Existenz nur dem Zufall zugeschrieben werden, d. h. es existierte ohne jeden Grund, und der Satz vom hinreichenden Grunde hätte keine Geltung mehr. Es ist also unmöglich, daß irgend ein Wesen von endlicher Vollkommenheit mit absoluter Notwendigkeit existiere. Folglich ist das notwendig existierende Wesen unendlich vollkommen.

2. Daß das Unendliche unbedingt notwendig existiert, ist auch sehr gut begreiflich. Denn als die Fülle des Seins ist es in jeder Beziehung sich selbst genügend und von jedem andern unabhängig. Außerdem nimmt es vor allen endlichen Wesen eine Sonderstellung ein. Dadurch, daß es durch sich existiert, ist jeder Zufall und jede Willkür ausgeschlossen. Man

kann also nicht mehr fragen, weshalb nicht dieses oder jenes endliche Wesen ebensogut wie das unendliche notwendig existiere.

Zweiter Beweis. — Gott ist das lautere, in sich durchaus bestimmte, nicht weiter bestimmbare Sein. Als solches ist er aber absolut oder unendlich vollkommen. Denn ginge ihm irgend eine Vollkommenheit oder irgend ein Grad einer Vollkommenheit ab, so wäre er in dieser Beziehung nicht durch sich selbst bestimmt, wäre vielmehr durch die ihm abgehende Vollkommenheit, die als hinzutretend oder aus ihm sich entwickelnd gedacht werden könnte, bestimmbar. — Wollte man auch entgegnen, das absolute Sein sei unvermögend, jenen fehlenden Grad der Vollkommenheit aus sich zu entwickeln, so müßte man doch zugeben, daß es dem Begriffe und dem Wesen nach bestimmbar sei durch jene fernere Vollkommenheit, deren es aus was immer für einem Grunde ermangelte; daß es folglich bestimmbar und nicht bestimmbar zugleich sei: ein Widerspruch, der nur dann aufgehoben wird, wenn das lautere Sein unendlich und absolut vollkommen ist.

Dritter Beweis. — Gott, als dem unbedingt notwendigen Wesen, widerspricht jede Potentialität. Diese wäre aber vorhanden, sobald ihm eine Vollkommenheit abginge. Denn dem Begriffe und der Natur der Sache nach ist jede beschränkte Vollkommenheit der Steigerung fähig, die nur unmöglich wird, wenn das notwendige Wesen unendlich ist.

Vierter Beweis. — Die unendliche Vollkommenheit, an und für sich betrachtet, ist, eben weil sie keine Verneinung einschließt, nicht etwas in sich Unmögliches, und schon daraus, daß der Verstand sie denkt, erkennen wir ihre Möglichkeit. Aber auch in ihrer Verbindung mit dem absolut notwendigen Dasein betrachtet, wird sie nicht zur Unmöglichkeit, weil die absolute und unabhängige Seinsweise in ihrem Begriffe keine Beschränkung oder Verneinung einschließt, vielmehr ihrem Begriffe nach die vollkommenste ist. Nun ist aber jede in dem unbedingt notwendig existierenden Wesen mögliche Vollkommenheit ebendeshalb auch wirklich. Denn mit der bloßen Möglichkeit würde Empfänglichkeit, Potentialität eintreten, welche dem notwendigen Wesen widerspricht.

Fünfter Beweis. — Die Vollkommenheit kann nur aus einem dreifachen Grunde beschränkt sein: entweder weil sie selbst ihrem Begriffe nach etwas Beschränktes ist (z. B. die weiße Farbe, welche ihrer Natur nach ein beschränktes Sein darstellt und nur im Ausgedehnten sein kann), oder weil das Subjekt, in dem sie ist, nur ein beschränktes passives Ver-

mögen, beschränkte Empfänglichkeit hat (so ist die Erkenntnis, welche der Mensch von Gott hat, eine beschränkte wegen der Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens), oder endlich weil derjenige, welcher sie verleiht, sie nur in beschränktem Maße verleihen kann oder will; aus diesem Grunde ist alles, was der Mensch an Vollkommenheit hervorbringt, notwendig beschränkt, wie er selbst beschränkt ist. Ist also die Vollkommenheit derart, daß sie in ihrem Begriffe keine Beschränkung einschließt, so muß sie, falls sie in einem Wesen verwirklicht ist, unbeschränkt verwirklicht sein; es sei denn, daß sie durch die Natur des Subjekts, in dem sie ist, oder durch den, welcher sie verleiht, irgendwie eingeschränkt wird. Nun trifft aber bei Gott keiner der genannten Gründe zu.

Die Vollkommenheit, welche das Wesen Gottes ausmacht, ist nicht durch sich selbst oder, was dasselbe ist, durch die Wesenheit Gottes beschränkt. Denn Gottes Wesenheit ist die Existenz; diese ist aber aus sich auf keine Art oder Gattung des Seins beschränkt, sondern erstreckt sich ohne Unterschied auf jede denkbare Vollkommenheit. Wenn ein bestimmtes existierendes Wesen nur beschränkte Vollkommenheit besitzt, so kommt dies nicht daher, daß es existiert, sondern weil die Existenz eine aus einem andern Grunde beschränkte Wesenheit gleichsam vorfindet. Folglich ist Gott nicht deshalb unvollkommen, weil die Existenz seine Wesenheit ist; er ist nicht durch seine Wesenheit beschränkt und unvollkommen. Ebendeshalb kann sie aber auch nicht der Grund sein, weshalb die Vollkommenheit Gottes eine beschränkte wäre: sie ist ja aus sich einer unbegrenzten Vollkommenheit fähig. Eine Beschränkung von seiten der die Vollkommenheit verleihenden Ursache ist ausgeschlossen, weil Gott alles, was er an Vollkommenheit besitzt, nicht durch einen andern, sondern durch sich selbst besitzt. Da also jeder Grund, weshalb Gottes Vollkommenheit eine endliche wäre, fehlt, so muß sie unendlich sein.

§ 3. Einwendungen gegen die unendliche Vollkommenheit Gottes.

1. Unendlich ist nur jenes Wesen, das alles Sein oder alle Vollkommenheit einschließt. Nun gibt es aber außer Gott noch viele andere Wesen, die auch ihre Vollkommenheit haben. — Denselben Gedanken drückt man folgendermaßen aus: Unendlich ist, über das hinaus es nichts Besseres und Vollkommeneres geben kann. Nun ist aber offenbar Gott samt der Welt etwas Besseres und Vollkommeneres als Gott für sich allein.

Antwort: Das Unendliche muß allerdings alle Vollkommenheit einschließen, aber nicht ihrer individuellen Existenz nach, sondern ihrem Werte nach. Wenn das Unendliche definiert wird als jenes Wesen, über welches ein vollkommeneres nicht möglich ist, so wird damit die Möglichkeit eines

höheren Grades von Vollkommenheit ausgeschlossen und damit allerdings behauptet, daß es neben dem Unendlichen kein anderes Wesen geben könne, welches eine vom Unendlichen unabhängige Vollkommenheit besitzt. Die in Abhängigkeit von Gott existierenden Wesen vermehren nicht die Vollkommenheit, sondern nur die Zahl der mehr oder weniger vollkommenen Dinge. Gott und die Welt sind demnach wohl mehrere, die Vollkommenheit besitzen, machen aber nicht mehr Vollkommenheit aus als Gott allein.

2. Dem Unendlichen ist es wesentlich, daß es existiere. Ein solches Wesen nimmt aber die Existenz ausschließlich für sich in Anspruch, schließt somit jedes andere existierende Wesen aus.

Antwort: Dem Unendlichen ist es wesentlich, durch sich selbst zu existieren (seine Wesenheit ist die Aseität), infolgedessen schließt es jedes andere durch sich existierende Wesen, keineswegs aber andere Wesen aus, welche den Grund ihrer Existenz im Unendlichen haben und in gänzlicher Abhängigkeit von ihm existieren. Die Behauptung der Gegner wäre zutreffend, wenn das Wesen des Unendlichen nicht in der Aseität, sondern im Sein überhaupt bestände.

3. Daß Gott nicht unendlich sein kann, folgt schon daraus, daß seine Existenz aus der Existenz und den Vollkommenheiten der endlichen Dinge beweisbar ist. Dieser Beweis setzt nämlich notwendig voraus, daß Gott mit den endlichen Dingen gleichartig, somit wie diese endlich ist.

Antwort: Auch wenn keine Gleichartigkeit im strengen Sinne, sondern nur analoge Ähnlichkeit zwischen Gott und den endlichen Dingen besteht, können diese doch der Erkenntnisgrund Gottes sein. Allerdings genügt nicht jede Analogie, es muß vielmehr die Analogie der inneren Attribution sein. Diese findet aber zwischen Gott und den endlichen Dingen statt, weil beiden das Sein im eigentlichen, nicht etwa nur im übertragenen und bildlichen Sinne zukommt.

4. Das Unendliche kann nicht Ursache des Endlichen sein; Gott ist aber die Ursache alles Endlichen.

Antwort: Richtig ist nur, daß Gott, der Unendliche, zur Hervorbringung endlicher Wesen weder von außen her gezwungen noch von innen genötigt sein kann; dagegen steht nichts im Wege, daß er dieselben mit Freiheit hervorbringe. Die freie Betätigung seiner Macht würde mit seiner unendlichen Vollkommenheit nur dann in Konflikt geraten, wenn dadurch und in dem Maße, als er endlich vollkommene Wesen hervorbringt, seine eigene Vollkommenheit ab- oder zunähme. Letzteres ließe sich allenfalls den Pantheisten gegenüber behaupten, nach welchen die Welt eine Emanation oder eine immanente Entwicklung des Unendlichen ist; nicht aber gegen diejenigen, welche in der Welt eine Wirkung der Schöpfermacht Gottes sehen. Nicht

Gott wird dadurch vollkommener, daß er den endlichen Dingen Dasein gibt; nur die endlichen Dinge erhalten ihre erste, wirkliche Vollkommenheit, die Existenz. Die endlichen Dinge aber sind nicht etwa dadurch endlich, daß sie mit ihrer unendlichen Ursache Ähnlichkeit haben, sondern im Gegenteil dadurch, daß sie in ihrem endlichen Sein vom unendlichen Sein ihrer Ursache sich mehr oder weniger entfernen.

5. Einen richtigen Begriff von Gott hat nur derjenige, welcher alle gemischten Vollkommenheiten in ihm verneint. Ist aber Gott das Subjekt von Verneinungen, so kann er nicht unendlich vollkommen sein.

Antwort: Gott würde nicht unendlich vollkommen sein, wenn man ihm eine einzige reine Vollkommenheit absprechen könnte; aber gerade deshalb, weil er alle reine Vollkommenheit in sich vereinigen muß, ist jede beschränkte Vollkommenheit mit ihm unvereinbar. Nicht jede Verneinung, sondern nur die Verneinung der Vollkommenheit als solcher bedeutet eine Unvollkommenheit. Es ist doch gewiß keine Herabsetzung der Vollkommenheit des Menschen, wenn man von ihm sagt, er sei kein Stein und kein Verbrecher.

6. Wäre Gott unendlich, so müßten alle Geschöpfe gleich vollkommen sein; denn da sie alle endlich sind, stehen sie alle gleich weit von Gott ab.

Antwort: Die unendliche Entfernung oder der unendlich große Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen ist nicht nach Art einer positiven Realität, wie z. B. die räumliche Entfernung mehrerer Körper aufzufassen; sie besteht einzig darin, daß die endlichen Geschöpfe sich auf Gott, den Unendlichen, beziehen. Dinge aber, die nur insofern unendlich sind, als sie sich auf das Unendliche beziehen, können zwar vom Unendlichen nicht mehr oder weniger entfernt sein; unter sich dagegen können sie mehr oder weniger verschieden sein, größere oder geringere Ähnlichkeit haben. Alle Geschöpfe sind demnach durch eine unendliche Kluft von Gott getrennt, weil der Abstand schon durch die Beziehung auf das Unendliche ein unendlicher ist, während zur Gleichheit der Geschöpfe unter sich allseitige und gänzliche Ähnlichkeit erfordert wird.

7. Es gibt, wie später zu zeigen ist, nur einen Gott. Folglich ist Gott wenigstens der Zahl nach endlich.

Antwort: Die Zahl findet auf Gott gar keine Anwendung und kann deshalb weder für die Unendlichkeit Gottes noch für seine Endlichkeit zeugen. Nicht jede Einheit besagt Beschränkung und endliche Vollkommenheit, sondern nur jene, welche die Grundlage der Zahl ist und jenen Wesen eignet, welche der Vervielfältigung fähig sind. Die Einheit Gottes, welche genauer Einzigkeit genannt wird, schließt die Möglichkeit der Vervielfältigung Gottes aus.

8. Jedenfalls kann Gott nicht jene Vollkommenheit haben, wodurch ein endliches Einzelwesen eben dieses Einzelwesen ist.

Antwort: Die Individualität, wie sie sich in den einzelnen Dingen vorfindet, ist nur eine gemischte Vollkommenheit: eine Vollkommenheit, weil sie eine Seinsweise ist; eine Unvollkommenheit, insofern sie eine endliche, beschränkte Seinsweise ist. Die Vollkommenheit der Individualität als solcher, wie die ganze Natur des endlichen Einzelwesens, ist in eminenter Weise in Gott.

9. Wie alles, was nur an einem Orte, nicht an anderen Orten existiert, örtlich oder räumlich beschränkt ist, so ist auch ein Wesen, welches nur diese Substanz ist, der Substanz nach beschränkt. Die göttliche Substanz ist aber nur göttliche Substanz. Folglich ist sie eine beschränkte, endliche Substanz.

Antwort: Der Vergleich zwischen Ort und Substanz ist verfehlt. Die Beschränktheit des Ortes ist darin begründet, daß er andere von ihm verschiedene Orte weder äquivalent noch eminent enthalten kann; eine Substanz dagegen kann die Vollkommenheit anderer Substanzen äquivalent oder eminent enthalten.

§ 4. Wie die Vollkommenheiten in Gott seien?

Jede reine Vollkommenheit ist Gott in formeller, jede gemischte, d. h. mit Unvollkommenheit verbundene, in eminenter Weise eigen.

Rein oder einfach (perfectio simplex) nennt man jene Vollkommenheit, deren Begriff nichts als Vollkommenheit enthält (z. B. Weisheit, Gerechtigkeit, Güte) und die deshalb auch nicht im Widerspruch mit einer Vollkommenheit höherer Ordnung steht. — Der Gegensatz zur reinen Vollkommenheit ist die gemischte (perfectio mixta), welche in ihrem Begriff eine Unvollkommenheit oder einen Mangel einschließt, z. B. die Beweglichkeit, zeitliche Existenz, überhaupt Eigenschaften, die nicht ohne Veränderungen gedacht werden können.

In formeller Weise ist eine Vollkommenheit Gott eigen, wenn sie ihm nach jener Eigentümlichkeit zukommt, unter der sie im Begriffe erfaßt wird. Die Güte z. B. formell oder in ihrer Eigentümlichkeit aufgefaßt, ist die Bereitwilligkeit, anderen Gutes zu erweisen, und diese Bereitwilligkeit ist in Gott. Die Güte ist also in formeller Weise Gott eigen. — In eminenter Weise besitzt eine Vollkommenheit, wer etwas Höheres besitzt, worin jene untergeordnete, mit Unvollkommenheit verbundene Vollkommenheit, wenngleich nicht in ihrer Eigentümlichkeit, enthalten ist. Eine Vollkommenheit ist z. B. die Fähigkeit zu zählen; aber sie schließt wesentlich eine Unvollkommenheit ein, da das Zählen ein allmähliches, fortschreitendes Erfassen ist. Indem Gott alle existierenden Dinge mit einem einzigen Blicke erfaßt, besitzt er die mit dem Vermögen zu zählen gegebene Vollkommenheit ohne die demselben anhaftende Unvollkommenheit. Daß Gott

auch die gemischten Vollkommenheiten *irgendwie* besitze, erkennen wir aus seiner Macht, dieselben in den Geschöpfen hervorzubringen; daß er sie in *eminenter* Weise besitze, schließen wir aus der unendlichen Vollkommenheit seines Wesens.

Wenn wir sagen, die reinen Vollkommenheiten seien in Gott formell, so reden wir von den Vollkommenheiten im *abstrakten* Sinne, ohne die Eigentümlichkeit mit zu begreifen, die sie, als in den endlichen Wesen existierend, notwendig an sich tragen. Da nämlich in den endlichen Wesen *alles* endlich ist und, wie das Sein, so alles übrige Gemeinsame von dem Unendlichen und dem Endlichen nur im analogen Sinne ausgesagt werden kann, so wird die Weisheit und jede andere Vollkommenheit, obschon sie im wahren und eigentlichen Sinne dem Menschen und Gott zukommt, doch in Gott eine andere als im Menschen sein.

Erster Teil: Jede reine Vollkommenheit ist formell in Gott.

Beweis. — Daß alle reinen und einfachen Vollkommenheiten sich in Gott vorfinden, ergibt sich aus der eben bewiesenen unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Wesens. Vermöge dieser Unendlichkeit schließt Gott jede Vollkommenheit ein, folglich auch die Weisheit, Güte 2c. Diese besagen ja nur Gutes, und das Wesen, welches sie besitzt, ist vollkommener als jenes, welchem eine derselben abgeht. — Daß ferner Gott die reinen Vollkommenheiten *formell* und nicht in einer andern erdenkbaren Weise besitzt, ergibt sich aus dem Begriffe derselben: sie schließen keine Unvollkommenheit ein und drücken an und für sich die höchste Weise des Seins aus. Denn was z. B. der Weisheit etwa Unvollkommenes anhaftet, fließt nicht aus dem Begriffe der Weisheit, sondern aus der Natur jenes unvollkommenen Wesens, in welchem sie existiert. Wir reden aber hier nicht von der konkreten, z. B. der menschlichen Weisheit, sondern von der abstrakten, der Weisheit überhaupt.

Zweiter Teil: Die gemischten Vollkommenheiten sind eminent in Gott.

Beweis. — Daß die gemischten Vollkommenheiten nicht *als solche* in Gott sein können, ergibt sich aus dem ihnen wesentlich anhaftenden Mangel. Da aber anderseits Gott nicht das unendlich vollkommene Wesen wäre, wenn ihm irgend eine Vollkommenheit abginge, und wenn nicht alles Gute der endlichen Wesen von ihm, als der letzten Quelle, flösse, so muß er in seiner höheren Seinsweise alles das umfassen, was die endlichen Wesen, auch die der niedrigsten Stufe, in ihrer Weise zu sein an Vollkommenheiten besitzen, d. h. Gott muß in *eminenter* Weise jene Vollkommenheiten besitzen, welche ihrem formellen Begriffe nach ihm nicht zukommen können.

Zweites Kapitel.

Absolute Einfachheit Gottes.

§ 1. Begriff und Grade der Einfachheit.

Einfachheit, eine besondere Art von Einheit, ist Unteilbarkeit des Seins; einfach also dasjenige, dessen Sein nicht nur ungeteilt, sondern auch unteilbar ist. Indem die Einfachheit die den zusammengesetzten Dingen eigene Unvollkommenheit ausschließt oder verneint, drückt sie eine positive Vollkommenheit aus. Denn was Einheit der Einfachheit hat, gehört sich in vollkommenerer Weise an als das, was erst durch Zusammensetzung eins geworden und dessen Einheit durch Trennung seiner Teile wieder aufgehoben werden kann.

Die Einfachheit läßt verschiedene Grade zu. Wie wir überhaupt die Einfachheit durch Verneinung der Zusammensetzung bestimmen, so lassen sich auch je nach der Verschiedenheit der Zusammensetzung mehrere Grade der ihr entgegengesetzten Einfachheit unterscheiden.

Wir unterscheiden zunächst eine physische und eine logische Zusammensetzung.

1. Physisch zusammengesetzt ist ein Ding entweder dadurch, daß es aus mehreren substantiellen, quantitativen oder wesentlichen Teilen besteht (substantielle Zusammensetzung), oder dadurch, daß sein substantielles Sein durch real von diesem verschiedene Accidenzien bestimmt ist (accidentelle Zusammensetzung). Der Mensch z. B. ist physisch, und zwar sowohl substantiell als accidentell zusammengesetzt; die menschliche Seele dagegen ist substantiell einfach und nur accidentell zusammengesetzt, weil die Fähigkeiten oder wenigstens die Akte des Erkennens und Wollens zur Seelensubstanz hinzutreten. Physische Einfachheit kommt demnach nur jenem Wesen zu, welches weder substantielle physische Teile noch auch accidentelle, von seiner Substanz real verschiedene Vollkommenheiten hat. — Was physisch einfach ist, kann jedoch logisch zusammengesetzt sein.

2. Logisch zusammengesetzt ist im allgemeinen dasjenige, was durch verschiedene Begriffe gedacht werden kann. Es gibt aber mehrere Arten logischer Zusammensetzung:

a) Metaphysisch zusammengesetzt ist ein Wesen, wenn es, mag es physisch einfach oder zusammengesetzt sein, dem Verstande einen vollgültigen Grund bietet, mehrere (metaphysische) Teile in ihm zu unterscheiden. Ein vollgültiger Grund zur Unterscheidung besteht dann, wenn Vollkommenheiten, die in ihrem konkreten Sein ununterschieden sind, doch an und für sich voneinander getrennt in verschiedenen Wesen existieren können und folglich für den Begriff adäquat verschieden sind. So können z. B. Vernünftigkeit und Sinnlichkeit, obwohl sie im Menschen nicht unter-

schieden sind, durch adäquat verschiedene Begriffe gedacht werden und getrennt existieren, wie es denn tatsächlich im Tiere Sinnlichkeit ohne Vernünftigkeit und im reinen Geiste Vernünftigkeit ohne Sinnlichkeit gibt. Metaphysische Zusammensetzung findet statt zwischen Wesenheit und Existenz, Gattung und Artunterschied, Natur und Individualität, Natur und Subsistenz sowie zwischen der Substanz und denjenigen Accidenzien, welche sich dem Begriffe nach vollkommen von der Substanz trennen lassen.

Die metaphysische Zusammensetzung wird auch *virtuelle* genannt, weil sie auf der virtuellen Unterscheidung (distinctio perfecte virtualis oder praecisio obiectiva) beruht.

Metaphysisch einfach ist nach dem Gesagten jenes Wesen, dessen Vollkommenheit nicht in Teilen existieren und vom Verstande nicht durch mehrere Begriffe gedacht werden kann, die einen adäquat verschiedenen Inhalt haben.

b) Neben der eben erwähnten metaphysischen oder virtuellen Zusammensetzung, die, obwohl sie auf einer Verstandestätigkeit beruht, doch in der Natur des also zusammengesetzten Wesens ihren ontologischen Grund hat, gibt es noch eine andere logische Zusammensetzung, welche darin besteht, daß der Verstand dasselbe Wesen durch mehrere Begriffe denkt, die zwar denselben Inhalt haben, deren jeder aber verschiedene Seiten des Inhaltes *ausdrücklich* hervorhebt. Die Mehrheit der Begriffe bei vollkommener Identität des Begriffenen hat hier ihren Grund darin, daß unser Verstand die Vollkommenheit eines einfachen Wesens nur unvollkommen zu erfassen und durch *einen* Begriff nur unvollständig darzustellen vermag. Diese Art logischer Zusammensetzung beruht auf der *virtuellen unvollkommenen Unterscheidung* (distinctio virtualis imperfecta). Dieselbe findet statt, wenn wir in Gott, dessen ganzes Sein die denkbar größte Einfachheit hat, die Wesenheit von den Attributen und diese voneinander unterscheiden und dann wieder zu einem Ganzen zusammenfügen. Eine solche Unterscheidung und Zusammensetzung kann offenbar nicht als eine Unvollkommenheit Gottes gedeutet werden; sie ist vielmehr ein Beweis für die hohe Vollkommenheit des göttlichen Seins, zugleich aber auch für die Schwäche des menschlichen Verstandes, der die höchst einfache göttliche Wesenheit durch mehrere unvollständige Begriffe denken und gleichsam von verschiedenen Seiten betrachten muß, anstatt sie mit einem Blicke zu durchschauen und durch einen einzigen Begriff aufzufassen.

Wir stellen nun im folgenden die Behauptung auf, daß Gott, obschon er alle denkbare Vollkommenheit besitzt, sowohl physisch als metaphysisch einfach sei. Um aber Mißverständnissen vorzubeugen, wollen wir noch auf den wichtigen Unterschied aufmerksam machen, welcher zwischen der *realen Einfachheit des göttlichen Seins* und der *präzisiven Einfachheit des Seins im allgemeinen* besteht.

Auch der objektive Begriff des Seins hat in gewissem Sinne Einfachheit, ja sogar die größte Einfachheit, insofern er nämlich inhaltlich der einfachste oder leerste aller Begriffe ist. Seine Einfachheit ist aber keine Vollkommenheit, sondern offenbart eine große Unvollkommenheit. Nur dadurch gelangen wir ja zum Begriffe des Seins, daß wir alles, was eine bestimmte Vollkommenheit ist, in Gedanken entfernen. Einfach und insofern auch unteilbar ist demnach der Begriff des Seins nur deshalb, weil es im Sein nichts mehr zu abstrahieren gibt und es durch weitere Abstraktion aufhört, irgend etwas zu sein, und zum absoluten Nichts wird. Um diese präzisive Einfachheit kann es sich hier schon deshalb nicht handeln, weil sie, wie das unbestimmte Sein selbst, in der realen Wirklichkeit nicht existieren kann, sondern auf dem Wege der Verstandesabstraktion gewonnen wird. Die reale Einfachheit Gottes dagegen besteht darin, daß die Vollkommenheit der wirklich existierenden göttlichen Wesenheit aufs innigste und unzertrennlich identisch ist. Wenn wir also Gott physische und metaphysische Einfachheit beilegen, so abstrahieren wir nicht etwa von jeder bestimmten Vollkommenheit, um in Gott nur das Sein als solches zu denken; im Gegenteil, wir behaupten, daß Gott, der, wie schon gezeigt wurde, alle möglichen Vollkommenheiten in ungleich höherer Weise als irgend ein Geschöpf besitzt, den unendlichen Reichtum seiner Vollkommenheit in absoluter Einheit und Einfachheit besitzt und in der vollkommensten Identität vereinigt.

§ 2. Beweise für die absolute Einfachheit Gottes.

Gott ist absolut, d. h. physisch und metaphysisch einfach.

Erster Beweis. — Das folgt aus dem Begriffe Gottes als des absolut notwendigen Wesens. — Fände in Gott irgend eine Zusammensetzung statt, so müßte dieselbe entweder in einem außer ihm Liegenden ihren Grund haben oder in ihm selbst, wie etwa der Gedanke sich aus der Seele entwickelt. Einen äußeren Grund kann die Zusammensetzung oder das Hinzutreten irgend einer Bestimmung zu Gottes Wesenheit nicht haben, weil Gott als das notwendige Wesen den Grund von allem, was in ihm ist, in sich selbst trägt und von äußeren Einflüssen durchaus unabhängig ist. Aber auch in Gott selbst kann der Grund der Zusammensetzung nicht liegen, weil jede Zusammensetzung die absolute Notwendigkeit ausschließt; denn was zu irgend einem Wesen hinzutritt, führt auch den Begriff der Trennbarkeit und folglich die Möglichkeit des Aufhörens mit sich. Gott ist also jedenfalls physisch einfach.

Wollte man einwenden, in dem notwendigen Wesen würde die Zusammensetzung auch eine notwendige sein, so wäre zu erwidern: In diesem

Falle wäre sie notwendig gemäß der Voraussetzung und zugleich nicht notwendig gemäß der Natur der Sache. Denn alles, was zu der absolut notwendigen Wesenheit hinzutritt, folglich in ihr als solcher nicht gegeben war, ist nicht notwendig. Und wenn es notwendig war, dann ist es auch unabhängig von der Wesenheit und kann und muß also *für sich* da sein; es ist ein zweites notwendiges Wesen [1].

Zweiter Beweis. — Dasselbe folgt aus dem Begriffe Gottes als der *reinen Wirklichkeit*. — Reine Wirklichkeit oder lauteres Sein ist jenes Wesen, das nur Wirklichkeit und keinerlei Potentialität oder bloße Möglichkeit einschließt. Jede Zusammensetzung dagegen setzt Potentialität voraus. Denn nur deshalb, weil mit der Wesenheit nicht zugleich alles gegeben war, konnte zu dieser irgend etwas hinzutreten oder sich aus ihr entwickeln, wie auch der Gedanke nur deshalb aus der Seele erzeugt werden kann, weil er in ihrer Wesenheit selbst nicht lag. — Wollte man auch ein *ewiges* Hervorgehen aus der Wesenheit Gottes annehmen, so würde dadurch die der reinen Wirklichkeit widersprechende Potentialität nicht beseitigt. Denn der Begriff des Vermögens an und für sich wird dadurch nicht aufgehoben, daß es in Tätigkeit übergegangen ist, und es bliebe immer wahr, daß mit der Wesenheit Gottes als solcher nicht alles gesetzt, sondern daß dieselbe für etwas Hinzutretendes empfänglich war, mithin in sich selbst nicht lautere Wirklichkeit ist.

Dritter Beweis. — Gott ist das in jeder Weise *absolut vollkommene Sein*, und zwar durch seine Wesenheit. Das ist er aber nur unter der Voraussetzung der Einfachheit. Denn wäre irgend eine Zusammensetzung in ihm, so wäre er nicht schon durch seine Wesenheit unendlich vollkommen, sondern würde es erst durch die Zusammensetzung; er wäre nicht einfachhin und absolut, sondern erst infolge der inneren Entwicklung und mit Abhängigkeit von dieser vollkommen. Er wäre auch nicht in jeder Beziehung vollkommen, sondern unvollkommen bezüglich seiner Wesenheit, welche durch die zu ihr hinzutretenden Bestimmungen vervollkommnet würde. Ja er könnte unvollkommen genannt werden in Bezug auf jede einzelne von einer andern reell verschiedene Vollkommenheit, die ja nicht die ganze Gottheit, sondern nur ein Teil derselben und als solcher unvollkommen wäre. Alle diese Widersprüche sind nur dann beseitigt, wenn jeder Unterschied und jede Zusammensetzung von Gott ausgeschlossen ist.

Vierter Beweis. — Gott als das durch seine Wesenheit *allseitig bestimmte Sein* ist jeder ferneren Bestimmung unfähig. Was immer

[1] Vgl. Suarez, De Deo uno l. 1, c. 4, n. 6.

aber zu einem Wesen hinzutritt oder aus ihm entwickelt wird, ist eine fernere Bestimmung desselben, weil es die Verwirklichung dessen ist, was vorher nur der Möglichkeit, der Fähigkeit und Anlage nach in ihm war. Es kann also zu Gottes Wesenheit nichts hinzutreten, nichts aus ihr entwickelt werden, und somit ist jede Zusammensetzung von Gott ausgeschlossen.

Fünfter Beweis. — Die für die absolute Einfachheit Gottes beigebrachten Beweise lassen sich leicht anwenden auf die verschiedenen Arten realer Zusammensetzung, welche durch sie ausgeschlossen werden.

1. Gott besteht nicht, wie die Körper, aus integrierenden Teilen; denn von allem übrigen abgesehen, wäre jeder dieser Teile für sich entweder notwendig durch sich existierend, unendlich vollkommen, und dann wären ebensoviele unendlich vollkommene Wesen als Teile anzunehmen, oder nicht jeder Teil wäre notwendig durch sich existierend und unendlich vollkommen, und dann wäre Gott nicht einfachhin notwendig, durch sich existierend und unendlich vollkommen.

2. In Gott gibt es keine Zusammensetzung aus Materie und Form, oder überhaupt aus einem Passiven und Aktiven, einem Bestimmbaren und Bestimmenden. Dieselbe widerstreitet der lautern Wirklichkeit, die jede Potentialität, und der unendlichen Vollkommenheit, die jede Vervollkommnung durch ein anderes, hier des passiven Prinzips durch das aktive, ausschließt.

3. In Gott findet keine Zusammensetzung aus Substanz und Accidens statt. Die göttliche Substanz ist ohne jedes Accidens, im Gegensatz zur menschlichen Seele, in der sich die Tätigkeiten als Accidenzien von der Substanz der Seele unterscheiden. Eine solche Zusammensetzung widerstreitet der absoluten Vollkommenheit der göttlichen Wesenheit; denn nicht aus sich selbst würde sie jegliche Vollkommenheit besitzen, sondern würde durch das accidentale, die Substanz vervollkommnende Sein einen Zuwachs an Vollkommenheit empfangen; abgesehen davon, daß jedes Accidens, da es der Substanz als seines Subjektes bedarf, wesentlich eine Unvollkommenheit einschließt. Sie widerstreitet Gott als dem notwendigen Wesen und der lautern Wirklichkeit, da jedes Accidens Potentialität in der Substanz voraussetzt, aus der es sich entwickelt oder von der es aufgenommen wird.

4. In Gott besteht keine Zusammensetzung aus Wesenheit und Dasein. Früher wurde nachgewiesen, daß Dasein und Wesenheit in Gott ununterschieden sind. Hier können wir noch beifügen, daß ein Wesen, in welchem Wesenheit und Dasein nicht identisch sind, höchst unvollkommen ist, weil es zu seiner Verwirklichung eines andern bedarf.

5. In Gott läßt sich nicht unterscheiden zwischen Gattung und Artunterschied. Wenn wir Gott, gleich den endlichen Dingen, als Wesen und als Substanz bezeichnen, so sind doch diese Benennungen in Bezug auf Gott keineswegs Gattungsbegriffe. Denn dem Gattungsbegriffe ist es eigen, daß er als solcher den Artunterschied nicht einschließt und auch selbst nicht im Artunterschiede eingeschlossen ist. Im Begriffe des Sinnenwesens liegt noch nicht der Begriff des Vernünftigen und im Begriffe des Vernünftigen nicht der des Sinnenwesens. Von Gott läßt sich aber kein Begriff aufstellen, welcher das, was man als Artunterschied hinzudenken möchte, nicht schon in sich faßte; ebenso läßt sich kein Artunterschied denken, der nicht das als Gattung Gedachte einschlösse. Wollte man in Gott z. B. das Sein als Gattungsbegriff aufstellen und die unendliche Vollkommenheit oder ein anderes beliebiges Attribut als Artunterschied hinzufügen, so müßte man das Sein als notwendig, unerschaffen, in sich selbst bestimmt denken, weil jedes andere Sein vom Begriffe Gottes ausgeschlossen ist. Nun schließt aber das notwendige, unerschaffene, durch sich selbst bestimmte Sein die unendliche Vollkommenheit und jedes andere göttliche Attribut schon in sich ein. Anderseits würde auch der Artunterschied den Gattungsbegriff einschließen. Denn die unendliche Vollkommenheit kann nicht anders als durch sich seiend gedacht werden. Was vom Begriffe des Seins, das gilt auch von dem der Substanz.

6. In Gott besteht kein Unterschied zwischen Natur und Persönlichkeit. Denn Gott ist das lautere, in sich allseitig bestimmte, nicht durch etwas anderes bestimmbare Sein; das wäre er aber nicht, wenn die Bestimmtheit, welche die endlichen Wesen dadurch haben, daß sie Personen oder Hypostasen sind, mit der Natur Gottes nicht schon gegeben wäre. Die göttliche Natur läßt sich nicht auffassen als etwas, das persönlich sein könnte, sondern nur als etwas, was ebenso notwendig Person als Natur ist [1].

7. In Gott kann keinerlei metaphysische Zusammensetzung statthaben, weil alles, was von ihm ausgesagt werden kann, unbedingt notwendig mit seiner Wesenheit identisch ist. Nichts läßt sich zur Wesenheit hinzudenken, vielmehr muß alles als etwas in der Wesenheit bereits Enthaltenes aufgefaßt werden.

---

[1] Da die einzelnen göttlichen Personen von der göttlichen Natur nicht reell unterschieden sind, so bilden sie auch keine Zusammensetzung mit dieser. Zwar sind die göttlichen Personen unter sich real verschieden, sie bilden aber keine Zusammensetzung untereinander, weil sie infolge des Hervorgehens sich gegenüberstehen und insofern nicht verbunden sind (vgl. Suarez, De Deo uno l. 1, c. 4, n. 4).

§ 3. Einwendungen gegen die Einfachheit Gottes.

1. Die Eigenschaften, welche wir von Gott aussagen, z. B. seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, sind begrifflich verschieden und werden verschieden definiert. Verschiedenheit der Begriffe und Definitionen setzt aber Verschiedenheit des Definierten voraus. Folglich sind die Eigenschaften Gottes an und für sich voneinander verschieden; es gibt somit in Gott eine reale Verschiedenheit der Eigenschaften.

Antwort: Daraus, daß jede der Eigenschaften, die wir von Gott aussagen, ihre eigene Definition hat, läßt sich nicht folgern, daß dieselben, *so wie sie in Gott sind*, voneinander verschieden, d. h. verschiedene Realitäten seien. Nur weil die Eigenschaften *abstrakt* gefaßt werden, ohne Rücksicht auf das konkrete Sein, das sie in ihrem Subjekte haben, sind sie begrifflich verschieden. Diese Verschiedenheit der Begriffe fordert nur, daß das, was die Begriffe enthalten oder der Inhalt derselben, wirklich in Gott sei, nicht aber, daß sie als *getrennte* Realitäten in Gott seien. Die Einheit verschiedener objektiver Begriffe kann sehr verschieden sein je nach dem Subjekte, in welchem sie geeinigt sind. Vom *Subjekte* also hängt es ab, ob sie als verschiedene Realitäten oder als *eine* Realität existieren. Daß die Eigenschaften, ungeachtet der Verschiedenheit ihrer Definitionen, in Gott nur eine Realität bilden, haben wir aus der Natur Gottes bewiesen.

2. Die verschiedenen Namen, welche wir Gott beilegen, können nicht bloße Synonyma sein; sie sind es ja auch nicht, wenn wir sie den endlichen Dingen beilegen. Sie deuten also an, daß es in Gott, wie in den Geschöpfen, eine Zusammensetzung gibt.

Antwort: Wir geben zu, daß die verschiedenen Namen, mit denen wir Gott bezeichnen, nicht bloß synonyme Benennungen sind. Will man daraus schließen, daß es in Gott verschiedene Realitäten und Vollkommenheiten und infolgedessen Zusammensetzung gebe, so vergißt man, daß die Wörter dadurch, daß sie für denselben *Begriff* supponieren, Synonyma sind, während die Zusammensetzung nicht vom Redenden, sondern davon abhängt, daß Verschiedenes zur Einheit zusammentritt.

3. Auch die engste Verbindung und vollkommenste Einheit der Eigenschaften Gottes bietet kein Hindernis für die reale Unterscheidung derselben. Die sog. Eigentümlichkeiten der endlichen Wesenheiten sind ebenfalls mit diesen unzertrennlich verbunden, und doch besteht zwischen Eigentümlichkeit und Wesenheit ein virtueller, vollkommener Unterschied. In ähnlicher Weise können die Vollkommenheiten Gottes, trotz der strengsten Einheit, verschiedene Realitäten sein.

Antwort: Daß die endlichen Wesenheiten und ihre Eigentümlichkeiten nicht dasselbe sind, läßt sich daraus erkennen, daß die Akte der letzteren

von der Wesenheit vollkommen verschieden sind. In Gott dagegen gibt es keinen von seiner Wesenheit verschiedenen Akt, und darum auch keine von seiner Wesenheit verschiedene Fähigkeit oder Vollkommenheit.

4. Was wir von Gott wissen, ist, daß er existiert; seine Wesenheit kennen wir nicht. Wäre Gottes Wesenheit dasselbe, was seine Existenz, so müßten wir mit der Existenz Gottes auch seine Wesenheit erkennen. Gott ist also aus Wesenheit und Dasein zusammengesetzt.

Antwort: Daß wir von der Wesenheit Gottes gar keine Erkenntnis haben, ist unwahr. Auch vom Dasein Gottes haben wir zwar eine gewisse, aber keine vollkommene Erkenntnis. Vollkommen wäre dieselbe, wenn wir Gottes Dasein unmittelbar schauten, wie es in sich ist. Wäre dies der Fall, so würden wir im Dasein Gottes auch die mit ihm identische göttliche Wesenheit erkennen. Aus unserer unvollkommenen, auf Vernunftschlüssen beruhenden Erkenntnis vom Dasein Gottes läßt sich die Notwendigkeit der gleichzeitigen vollkommenen Erkenntnis des Wesens Gottes nicht herleiten.

5. Gott ist eine Einzelsubstanz. Jede Einzelsubstanz steht aber unter dem Gattungsbegriffe der Substanz. Folglich gibt es in Gott eine Zusammensetzung aus Gattung und Artunterschied.

Antwort: Jeder Substanz ist es wesentlich, falls sie existiert, in sich zu subsistieren und nicht einem Subjekte zu inhärieren. Die Existenz gehört nicht zum Wesen der Substanz als solcher. Gott dagegen subsistiert in sich selbst, nicht unter der Bedingung, daß er existiert, sondern, weil es ihm wesentlich ist, daß er existiere. Der Substanzbegriff ist also auf Gott und die endlichen Dinge nicht in derselben Weise anwendbar, mithin bezüglich der göttlichen und der endlichen Substanz kein Gattungsbegriff.

6. Der Maßstab und das zu Messende müssen gleichartig sein. Nun werden aber die endlichen Substanzen nach Gott gemessen. Folglich muß Gott im selben Sinne Substanz sein wie die endlichen Substanzen.

Antwort: Nur jener Maßstab, welcher dem zu Messenden vollkommen proportioniert ist, muß mit diesem gleichartig sein. Gott ist aber in keiner Hinsicht den endlichen Dingen vollkommen proportioniert. Das Endliche läßt sich überhaupt nach dem Unendlichen nur insofern bemessen oder bestimmen, als es mit demselben mehr oder weniger unvollkommene Ähnlichkeit hat.

7. Von Gott müssen wir alles aussagen, was vollkommener und besser ist. Das Zusammengesetzte ist aber besser und vollkommener als das Einfache: ein lebendiger Körper z. B. ist vollkommener als die einfachen Elemente, aus denen er besteht.

Antwort: Nur was einfachhin vollkommener und besser ist, müssen wir von Gott aussagen. Daß übrigens das Zusammengesetzte vollkommener

als das Einfache sei, bewahrheitet sich nicht einmal immer bei den endlichen Wesen: oder ist vielleicht der zusammengesetzte Stoff vollkommener als die einfache Menschenseele?

8. Gäbe es in Gott keine Accidenzien, insbesondere keine von der göttlichen Substanz verschiedene Akte, so wären in ihm Erkennen und Wollen ein und dasselbe; und das nicht nur, wo das Erkennen und Wollen Gott selbst, sondern auch, wo es die endlichen Dinge zum Gegenstand hat. Das ist aber widersinnig: denn so würde jedes endliche Wesen, von dem Gott erkennt, daß es existieren würde, wenn er wollte, schon auf diese Erkenntnis hin wirklich existieren; und da diese Erkenntnis sich auf alles, was möglich ist, erstreckt, so müßte durch sie alles Mögliche wirklich sein.

Antwort: Erkennen und Wollen sind in Gott derselbe subsistentiale Akt; dieser hat aber ein anderes Ziel, insofern er Erkennen, ein anderes, insofern er Wollen ist. Gott kann also durch denselben Akt alles, was existieren kann, erkennen, ohne die Existenz desselben zu wollen.

9. Es gibt in Gott eine Zusammensetzung aus Natur und Persönlichkeit; denn wäre zwischen beiden kein Unterschied, so müßten in Gott drei Naturen sein, weil drei Personen in ihm sind, oder es gäbe in Gott nur eine Person, weil es nur eine göttliche Natur gibt.

Antwort: Ein Widerspruch zwischen der Einheit der göttlichen Natur und der Dreiheit der göttlichen Personen ist schon ausgeschlossen, wenn zwischen Natur und Persönlichkeit eine virtuelle unvollkommene Unterscheidung besteht. Wäre der Unterschied zwischen Natur und Person ein sachlicher, so wären in Gott nicht nur drei Personen in einer gemeinsamen Natur, sondern vier verschiedene Realitäten: die Natur und drei Personen, die nicht nur unter sich, sondern auch von der Natur verschieden wären.

§ 4. Ob Gott mit einem andern Wesen zu einer Wesenheit verbunden werden könne?

Gott kann mit keinem andern zu einem Wesen verbunden werden.

Wenn man auch anerkennt, daß in der göttlichen Wesenheit selbst kein Unterschied bestehen kann, so könnte man doch die Frage aufwerfen, ob Gott mit irgend etwas zu einem Wesen verbunden werden könne, etwa wie Seele und Leib den einen Menschen bilden. In der Tat war es eine im heidnischen Altertum verbreitete Lehre, daß Gott die Seele der Welt, des Menschen, der Himmelskörper und anderer Dinge sei. Auch in den pantheistischen Lehren der Neuzeit tritt diese Ansicht, wie wir später sehen werden, vereinzelt auf. Wir betrachten dieselbe hier nur insofern, als man voraussetzen wollte, daß irgend ein von Gott verschiedenes Sein zu ihm hinzutrete, und werden zeigen, daß eine solche Verbindung mit dem, was bisher von Gott bewiesen worden, unvereinbar ist.

Beweis. — 1. Träte Gott als Teil zu irgend einer Substanz hinzu, um mit ihr ein zusammengesetztes Wesen, und zwar, wie vorausgesetzt wird, ein Naturwesen zu bilden, so würde er sich dadurch als unvollständige Substanz kundgeben, die durch eine andere Substanz vervollständigt wird. Eine solche Unvollständigkeit des substantiellen Seins steht aber mit der Vollkommenheit Gottes in offenbarem Widerspruch.

2. Wäre Gott der natürliche Bestandteil irgend eines Wesens, so müßte dieses entweder durch sich existieren oder sein Dasein von Gott erhalten haben. Existierte es durch sich selbst, so würde Gott durch etwas ihm Fremdes vervollkommnet, da das Ganze vollkommener ist als jeder seiner Teile. Hätte es aber sein Dasein von Gott erhalten, so wäre es entweder frei oder notwendig hervorgebracht. Wenn frei, dann könnte Gott auch ohne dasselbe und folglich in einem seiner Natur nicht entsprechenden Zustande existieren, was widersinnig ist. Wäre es notwendig von Gott hervorgebracht, dann würde Gott nicht durch seine Wesenheit selbst, sondern durch etwas von ihm Verschiedenes vollkommen sein, was nicht weniger widersinnig ist.

Anmerkung. — Die gegen die Vereinigung Gottes und eines endlichen Wesens zu einem Naturwesen vorgebrachten Gründe lassen sich nicht auf die Vereinigung der zweiten göttlichen Person mit der menschlichen Natur anwenden. In letzterem Falle handelt es sich nicht um die Vereinigung zweier Naturen zu einer dritten, sondern um die Annahme der menschlichen Natur durch eine göttliche Person als solche. Der hl. Thomas (C. gent. l. 4, c. 41) sucht diese Art von Vereinigung einigermaßen zu veranschaulichen durch das Verhältnis des Leibes zur Seele, welches ein zweifaches ist. Zuerst verhält sich der Leib zur Seele wie die Materie zur Form, und so bildet er ein Gattungswesen mit ihr; sodann aber auch wie das Werkzeug zum Künstler, mit dem Unterschiede jedoch, daß er nicht ein fremdes, bloß äußeres, sondern das eigene und innig verbundene Werkzeug der Seele ist. Wäre der Leib nur ein Werkzeug der Seele, die sich ohne Veränderung von ihrer Seite des Leibes bediente, so würde diese Verbindung uns einigermaßen veranschaulichen, wie die menschliche Natur das lebendige, aufs innigste verbundene Werkzeug des Sohnes Gottes werden konnte.

Drittes Kapitel.

Einzigkeit Gottes.

§ 1. Beweise für die Einzigkeit Gottes.

Es gibt nur einen Gott.

Wir reden hier nicht von jener Einheit, welche Ungeteiltheit eines Wesens bedeutet und in mehr oder weniger vollkommener Weise jedem Sein, dem möglichen wie dem wirklichen, dem allgemeinen wie dem besondern, individuellen zukommt und daher transcendentale Einheit genannt

wird. Diese Art Einheit findet sich in Gott in der vollkommensten Weise vermöge seiner absoluten Einfachheit, von welcher im vorhergehenden die Rede war. Auch die Einheit des Individuums kommt hier nicht in Frage. Es ist ja selbstverständlich, daß Gott, wie alles Existierende, notwendig Einzelwesen ist und als solches nicht vervielfältigt werden kann. Wie es nicht mehrere Einzelwesen gibt, deren jedes derselbe Sokrates wäre, so kann es auch nicht mehrere Wesen geben, die derselbe als Einzelwesen existierende Gott wären.

Die Frage, welche uns hier beschäftigt, ist vielmehr diese: ob die göttliche Wesenheit, nicht als konkret existierendes Einzelwesen, sondern abstrakt gefaßt, d. h. abgesehen von ihrer individuellen und konkreten Existenz, in mehreren Einzelwesen existieren könne, ähnlich wie die menschliche Wesenheit in mehreren menschlichen Individuen existieren kann? Es fragt sich also: ob es mehrere Götter geben könne, deren jeder wahrer Gott, durch sich existierend, unendlich vollkommen, absolut einfach ꝛc. wäre, ähnlich wie Sokrates, Plato, Aristoteles, obwohl sie dieselbe menschliche Natur besitzen, doch mehrere Menschen sind? Die in unserem Satze ausgesprochene Behauptung, daß Gott einzig sei, hat demnach den Sinn, daß er seinesgleichen weder habe noch haben könne und jedes andere Wesen von der Teilnahme an der ihm wesentlichen Vollkommenheit ausschließe.

Erster Beweis. — Die Einzigkeit der göttlichen Wesenheit folgt zunächst aus der soeben bewiesenen absoluten Einfachheit derselben. In Gott gibt es weder eine physische noch eine metaphysische Zusammensetzung; seine Wesenheit ist also nicht durch eine zu ihr hinzutretende Individualität, sondern durch sich selbst dieses konkret existierende Einzelwesen. Dadurch ist aber die göttliche Wesenheit unmitteilbar. Denn damit eine Wesenheit in mehreren Individuen existieren könne, ist ein Zweifaches erfordert: erstens eine mitteilbare, der Gemeinsamkeit fähige Natur oder Wesenheit, sodann etwas, was die Träger dieser Natur voneinander verschieden macht, der Individualunterschied. Wo aber eine solche Zusammensetzung stattfindet, da gibt es, wenn auch keinen physisch-realen, so doch jedenfalls einen metaphysisch-realen Unterschied. Könnte demnach die göttliche Wesenheit als mehrere Einzelwesen oder als mehrere Götter existieren, so wäre jeder derselben dieser Gott nicht durch das, wodurch er Gott ist, sondern durch etwas, das außer der göttlichen Wesenheit liegt, wäre also aus der gemeinsamen göttlichen Wesenheit und der Individualdifferenz, durch welche er dieser oder jener Gott wird, zusammengesetzt; was der absoluten Einfachheit Gottes widerstreitet[1].

[1] Obiger Beweis ist unabhängig von der Kontroverse, ob die materia quantitate signata Prinzip der Individuation sei oder nicht. Alle kommen darin überein, daß es in jedem endlichen Individuum eine virtuelle Zusammensetzung gebe.

Man könnte versucht sein, die Gültigkeit dieses Beweises durch den Hinweis auf die Offenbarungslehre zu beanstanden. Wenn nämlich die göttliche Wesenheit, wegen ihrer Einfachheit, eine Mehrheit von Göttern ausschließt, weil eine Mehrheit von Göttern eine Zusammensetzung aus Wesenheit und Individualität voraussetzt, so scheint sie auch eine Mehrzahl göttlicher Personen auszuschließen, weil in jeder Person eine Zusammensetzung aus der Persönlichkeit im allgemeinen und dem, wodurch sie sich von den anderen Personen unterscheidet, statthaben müßte.

Die im Einwurfe angenommene Gleichstellung des Verhältnisses der absoluten Einfachheit zur Wesenheit und Individualität einerseits und zur Persönlichkeit und Person anderseits entbehrt der Berechtigung. Wäre die göttliche Wesenheit nicht aus sich, sondern dadurch individuell, daß sie zur Individualität bestimmt würde, so müßte der konkret existierende Gott metaphysisch zusammengesetzt sein, und es wäre absolut denkbar, daß Gott überhaupt nicht existiere. Die göttlichen Personen dagegen sind nicht zusammengesetzt aus Persönlichkeit im allgemeinen und dieser bestimmten Person. Denn alles, was in der heiligen Dreieinigkeit ist, ist infolge der circuminsessio der göttlichen Personen unzertrennlich miteinander verbunden [1].

Zweiter Beweis. — Die Einzigkeit Gottes ist sodann eine notwendige Folge der Aseität. Wenn es mehrere Götter gäbe, so müßte sich die göttliche Wesenheit in jedem derselben vorfinden, d. h. sie müßte eine allgemeine Wesenheit sein. Allgemein ist aber nur dasjenige, was nicht vermöge seiner Wesenheit existiert; ein kraft seiner Wesenheit existierendes Allgemeines oder, was dasselbe ist, eine existierende Allgemeinheit ist etwas Widersinniges. Denn es müßte, und zwar unter derselben Rücksicht und in derselben (physischen) Ordnung, eins und zugleich mehrere sein. Da nun Gott als das durch sich existierende Wesen kraft seiner Wesenheit existiert, muß er durch diese seine Wesenheit Einzelwesen sein; wenn aber die göttliche Wesenheit in mehreren Göttern existierte, so müßte er zugleich allgemein, d. h. eins und vieles zugleich sein [2].

Dritter Beweis. — In ähnlicher Weise läßt sich die Einzigkeit Gottes aus seiner unendlichen Vollkommenheit herleiten. Gäbe es neben dem unendlich vollkommenen Wesen noch andere gleichartige, die somit ebenfalls unendlich wären, so würde die ganze unendliche Fülle der Vollkommenheit der anderen dem ersten abgehen. Denn die anderen existierten ebenfalls durch sich selbst, und zwar ganz unabhängig vom ersten. Das erste unendlich vollkommene Wesen hätte also nicht alle erdenkliche reine Vollkommenheit, wäre somit nicht unendlich vollkommen und folglich nicht Gott. Dasselbe Schicksal würde alle anderen treffen; kurz, jede Mehrzahl von Göttern muß notwendig den Begriff Gottes, als des unendlich vollkommenen Wesens, zerstören. Es gibt also nur einen Gott.

---

[1] Vgl. Suarez, Metaph. disp. 29, sect. 3, n. 11.

[2] Vgl. S. Thomas, S. theol. 1, q. 11, a. 3.

Derselbe Beweis läßt sich auch in folgender Form führen. Gäbe es mehrere Götter, so wären sie in der Vollkommenheit entweder gleich oder verschieden. Wären sie voneinander verschieden, so könnte jene Vollkommenheit, welche die Verschiedenheit begründet, weder formell noch eminent in allen sein: nicht formell, weil sie eben voneinander verschieden sind; nicht eminent, weil sie voneinander unabhängig sind. Nimmt man aber an, sie seien bezüglich der Vollkommenheit einander gleich, so sind sie, als verschiedene Individuen, wenigstens der Zahl nach verschieden; das Sein, wodurch sich das eine göttliche Einzelwesen von den anderen unterscheidet, kann in diesen nicht formell vorhanden sein: sie wären ja sonst alle nur ein und dasselbe Einzelwesen. Auch kann es in den anderen nicht in eminenter Weise sein, weil jedes durch sich besteht und von den anderen gänzlich unabhängig ist.

Auch gegen diesen Beweis könnte man unter Voraussetzung der geoffenbarten Lehre von der heiligen Dreieinigkeit ein Bedenken erheben. Wenn nämlich die unendliche Vollkommenheit mit einer Mehrzahl von Göttern unvereinbar ist, weil das, was der eine Gott Besonderes hätte, den anderen abginge: wie soll sie denn mit einer Mehrzahl göttlicher Personen vereinbar sein, da doch das, was den Vater zum Vater macht, dem Sohne und dem Heiligen Geiste unmöglich zukommen kann?

Antwort: Jede der drei göttlichen Personen hat die ganze Fülle des Seins und die ganze Vollkommenheit der Dreieinigkeit; denn jede hat dieselbe göttliche Wesenheit, welche mit den einzelnen Personen identisch ist. Wenn dagegen drei Götter existierten, müßte jeder von den anderen unabhängig sein und die Vollkommenheit der anderen in keiner Weise besitzen.

Anmerkung. — Anderen Einwendungen gegenüber, welche man gegen die Einzigkeit Gottes zu machen pflegt, sei folgendes bemerkt:

1. Die Vollkommenheit eines Wesens wird zwar dadurch, daß neben ihm andere gleich vollkommene Wesen existieren, nicht kleiner; dagegen setzt die Gleichheit der Vollkommenheit in mehreren Wesen eine begrenzte, endliche Vollkommenheit voraus. Es kann daher mehrere Wesen von gleicher endlicher, aber nicht mehrere Wesen von unendlicher Vollkommenheit geben.

2. Obschon, wie gesagt, neben Gott, dem unendlich vollkommenen, kein anderes unendlich vollkommenes Wesen möglich ist, so können doch Wesen von endlicher Vollkommenheit neben ihm bestehen. Denn diese hangen in ihrem Dasein und ihrer Vollkommenheit ganz von Gott ab und sind in der Macht Gottes, wie die Wirkung in ihrer Ursache, enthalten. Außerdem hat Gott dem Werte nach und in unvergleichlich höherer Weise alle Vollkommenheiten, welche die endlichen Dinge auszeichnen. Die neben dem Unendlichen existierenden endlichen Wesen können daher nur die Zahl, nicht den Wert der Vollkommenheit vermehren: die Geschöpfe plus Gott machen mehr Vollkommenheiten, aber nicht mehr Vollkommenheit aus.

3. Die Möglichkeit mehrerer unendlich vollkommener Wesen läßt sich nicht dadurch beweisen, daß das Unendliche, falls es wirkt, eine unendlich vollkommene Wirkung hervorbringen müsse. Eine unendlich vollkommene Wirkung wäre, da sie als Wirkung ihrem ganzen Sein nach abhängig ist, eine contradictio in terminis.

4. Die Einzigkeit Gottes ist kein Hindernis für die ihm notwendig zukommende Glückseligkeit. Denn der Gegenstand der göttlichen Glückseligkeit ist für Gott nichts von ihm Verschiedenes, sondern seine unendlich vollkommene Wesenheit selbst, die er in der vollkommensten Weise erkennt und besitzt. Die Einzigkeit bedeutet also für Gott nicht Einsamkeit oder Verlassenheit, wie für einen Menschen, der auf andere angewiesen ist.

5. Die Tatsache, daß die meisten Menschen Polytheisten sind, kann nicht als Beweis gegen die Einzigkeit Gottes gelten. Denn abgesehen davon, daß auch die Polytheisten meistens einen höchsten Gott verehren und somit alle anderen höheren Wesen, die sie Götter nennen, als vom einen höchsten Gott abhängig betrachten, ist die Übereinstimmung der Völker nur dann das Siegel der Wahrheit, wenn nachweislich die Wahrheit, und nur diese, der Grund des Entstehens und Fortbestehens der allgemeinen Überzeugung ist. Einen offenbaren Irrtum kann auch die allgemeinste Überzeugung nicht zur Wahrheit machen.

§ 2. Der Dualismus.

Die Annahme, daß neben dem höchsten Prinzip des Guten ein höchstes Prinzip des Bösen existiere, ist unbegründet und widersinnig.

Im schroffsten Gegensatze zur Einzigkeit Gottes steht der Dualismus, welcher nicht nur irgend welche Mehrheit von Göttern, sondern zwei voneinander unabhängige, wesentlich einander entgegengesetzte Gottheiten annimmt. Schon in der vorchristlichen Zeit war bei den Persern die Meinung verbreitet, daß außer dem höchsten guten Prinzip ein höchstes böses existiere. Im 3. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung wurde dieser Irrtum von den Manichäern erneuert. Danach gäbe es zwei durch sich selbst existierende, sich feindlich gegenüberstehende Wesen, deren eines wesentlich gut und die letzte und höchste Ursache alles Guten, das andere wesentlich die Verneinung des Guten und letzte Ursache alles Schlechten in der physischen und moralischen Ordnung wäre. Anlaß zu diesem Irrtum war die ebenfalls irrige Ansicht, daß entgegengesetzte Wirkungen auch entgegengesetzte letzte Ursachen, folglich das Böse, als Gegensatz des Guten, eine von der Ursache des Guten gänzlich verschiedene letzte Ursache haben müsse. Anklänge an die Lehre der Manichäer von einem höchsten Prinzip des Bösen finden wir auch in neuerer Zeit. Der Pessimismus

Schopenhauers und von Hartmanns, von dem später die Rede sein wird, steht ihr nicht fern. Nach Stuart Mill verdient unter allen Theorien, welche ein überweltliches Wesen anerkennen, jene den Vorzug, welche eine aus sich gute Gottheit annimmt, die aber in der Kundgebung ihrer Güte entweder durch die Unfügsamkeit des Weltstoffes oder durch ein höchstes wesentlich böses Wesen eingeschränkt und behindert sei[1].

Beweis. — 1. Der Dualismus erklärt nicht, was er erklären will. — Zwei höchste voneinander unabhängige Wesen, deren eines wesentlich gut, das andere wesentlich schlecht ist, würden sich wesentlich feindlich gegenüberstehen: das gute Prinzip müßte alle Äußerungen des bösen, das böse Prinzip alle Wirksamkeit des guten Prinzips verhindern oder wenigstens wieder aufheben und vernichten. Das gute Prinzip, weil durch sich existierend und unbeschränkt in seiner Macht, könnte nur das Gute wollen, und das gewollte Gute müßte notwendig existieren; das böse Prinzip, weil ebenso unbeschränkt in seiner Wirksamkeit, könnte nur das Böse wollen, und alles Böse, was es wollte, müßte verwirklicht werden.

Man könnte auf den freilich sonderbaren Gedanken verfallen, die zwei höchsten Prinzipien hätten nach Übereinkommen ihre Machtäußerung eingeschränkt, das eine habe sich verpflichtet, nur ein bestimmtes Maß des Guten hervorzubringen unter der Bedingung, daß das andere ein gleiches Maß des Bösen nicht überschreite. Damit würde aber nicht nur der wesentliche Gegensatz der beiden Prinzipien fallen gelassen, sondern auch das Prinzip des Bösen überflüssig gemacht. Denn wenn es dem wesentlich guten Prinzip nicht widerstreitet, das Prinzip des Bösen Böses wirken zu lassen und sich sogar zur Zulassung desselben durch Vertrag zu verpflichten, dann widerstreitet es ihm auch nicht, das Böse in der Welt durch endliche Ursachen entstehen zu lassen, und man braucht zur Erklärung des Bösen kein vom höchsten Guten verschiedenes höchstes Prinzip.

2. Der Dualismus beruht auf falschen Voraussetzungen.

a) Er geht nämlich von der irrigen Ansicht aus, daß das Böse, nicht anders wie das Gute, von einer aus sich oder naturgemäß wirkenden Ursache (causa per se) hervorgebracht werde. Irrig ist diese Ansicht, weil das Böse als solches nichts Positives, sondern ein Mangel, und deshalb formell betrachtet nichts ist. Der Mangel und das (relative) Nichts können nur auf eine nebenbei bewirkende Ursache (causa per accidens) zurückgeführt werden.

[1] Essays on Religion 116.

b) Falsch ist ferner die Voraussetzung, daß ein höchstes wesentlich und ausschließlich böses Prinzip möglich sei. Jedes Wesen ist Wesen durch seine Wesenheit, d. h. durch etwas Positives, wodurch es sich vom Nichts unterscheidet, und da die Wesenheit wenigstens dem Wesen selbst gut und angemessen ist, so kann es überhaupt kein Ding geben, das nur schlecht oder böse und dessen Wesen die Schlechtigkeit wäre.

3. Der Dualismus ist in sich selbst widersinnig. — Das durch sich existierende Wesen ist seinem Begriffe nach einzig, folglich kann es nicht zwei durch sich existierende Wesen geben. Es ist ferner unendlich vollkommen und lauteres Sein; das höchste Prinzip des Bösen aber wäre durch sich existierend und unendlich vollkommen und doch das gerade Gegenteil nicht nur vom lautern Sein, sondern vom Sein überhaupt.

Anmerkung. — Was zu Gunsten des Dualismus eingewendet wird, beruht auf sophistischer Begriffsverdrehung. Unter anderem bringt man folgendes vor:

1. Entgegengesetzte Wirkungen haben entgegengesetzte Ursachen. Gutes und Böses sind aber entgegengesetzte Wirkungen. Folglich kommt alles Gute von einer letzten guten, alles Böse von einer letzten bösen Ursache.

Antwort: Wirkungen, welche dadurch entgegengesetzt sind, daß die Vollkommenheit der einen Wirkung der andern abgeht — was bei gut und böse der Fall ist —, bedürfen keiner entgegengesetzten Ursache, weil der Mangel überhaupt keine Ursache hat. Sind die entgegengesetzten Wirkungen durch ihre positive Realität verschieden, so fordern sie höchstens zwei nächste, aber nicht zwei entgegengesetzte letzte Ursachen.

2. Wenn von zwei Gegensätzen der eine existiert, muß auch der andere existieren. Es existiert aber ein höchstes Gut (Gott); folglich existiert auch ein höchstes Übel.

Antwort: Der Schlußsatz ist schon deshalb zu leugnen, weil das höchste Gut keinen Gegensatz haben kann. Entgegengesetzt ist nur das, was derselben Gattung angehört. Man möge also den Gattungsbegriff nennen, welcher das höchste Gut und das höchste Übel umschließt!

3. Ein unendlich vollkommenes oder gutes Prinzip kann unmöglich Ursache des Bösen sein. Nun gibt es aber in der Welt neben dem Guten auch vieles Böse. Folglich gibt es auch ein höchstes Prinzip des Bösen.

Antwort: Gott, der unendlich Gute, kann, wenn er wirkt, nur Gutes wirken; Ursache des Übels, soweit es sich um ein Übel der physischen Ordnung handelt, kann er in dem Sinne sein, als mit der von ihm gewollten positiven Wirkung ein Mangel oder Übel verbunden ist, wobei er das Übel nicht als Zweck, sondern als Mittel zum Guten will. Das Übel der moralischen Ordnung, das Böse im eigentlichen Sinne, kann er weder bewirken noch bezwecken, sondern nur zulassen.

4. Gäbe es nur ein höchstes Prinzip des Guten, so müßte dieses alles Böse verhindern.

Antwort: Die Behauptung ist zu leugnen. Gott kann das Böse zulassen und es als Mittel zur Erreichung des Guten verwenden.

5. Ein Mehr und Weniger gibt es nur unter Voraussetzung eines Höchsten. Es gibt aber in der Welt mehr und weniger Übel; folglich existiert ein höchstes Übel.

Antwort: Eine größere und geringere Realität oder Vollkommenheit setzt eine höchste Vollkommenheit, d. h. ein unendlich vollkommenes Wesen, als letzte Ursache derselben, voraus. Das Übel ist aber keine Realität, sondern der

Mangel einer Realität; es wird nicht größer oder geringer durch seine Beziehung zu einem höchsten Übel, dessen Wirkung es wäre, sondern durch den größeren oder geringeren Abstand vom höchsten Gute.

6. Alles, was nur durch Teilnahme etwas ist, läßt sich auf ein anderes, welches wesentlich ist, zurückführen. Die Übel dieser Welt sind aber nicht wesentlich Übel, sondern nur durch größere oder geringere Teilnahme an dem, was aus sich und wesentlich Übel ist. Folglich gibt es ein Wesen, das wesentlich Übel ist.

Antwort: Kein Ding ist ein Übel durch Teilnahme, sondern durch Mangel an irgend einer ihm zukommenden Vollkommenheit, läßt sich somit nicht auf ein Wesen zurückführen, das nichts als Übel oder seiner Wesenheit nach schlecht wäre.

7. Jede zufällige Wirkung läßt sich auf eine Ursache per se zurückführen. Nun ist aber das Gute die zufällige Ursache des Bösen. Folglich gibt es ein höchstes Prinzip des Bösen, welches die Ursache per se des Bösen ist.

Antwort: Nur eine zufällig hervorgebrachte Realität ist auf eine Ursache per se zurückführbar. Das Übel, als Mangel an Realität, kann keine Ursache per se haben.

8. Die Schlechtheit oder der Mangel, welcher einer Wirkung anhaftet, hat seinen Grund in einem Mangel der Ursache. Diese, weil ebenfalls mangelhaft, setzt eine andere mangelhafte Ursache voraus; schließlich muß man zu einer höchsten Ursache alles Mangels und Übels gelangen.

Antwort: Daß eine mangelhafte Wirkung eine mangelhafte Ursache voraussetze, ist richtig, wenn nur die notwendig wirkenden Ursachen in Betracht kommen: die Beschränktheit der Ursache ist der Grund der Beschränktheit der Wirkung. Anders, wenn es sich um eine freie Ursache handelt. Diese kann das Fehlerhafte nicht nur zulassen, sondern auch die nebenbei bewirkende Ursache desselben sein. Das Forschen nach dem Ursprung des Übels führt uns also nicht zu einem höchsten Übel, sondern zu einem höchsten Gut, zu Gott, der mit Freiheit die Welt erschaffen hat und regiert.

9. Wäre das Übel nur die Wirkung einer nebenbei bewirkenden Ursache, würde es nur selten auftreten. In Wirklichkeit ist die Welt mit Übeln aller Art erfüllt.

Antwort: Das Übel könnte nur selten auftreten, wenn es durch nebenbei bewirkende Ursachen hervorgebracht und nicht vom freien Willen des Menschen abhängig wäre. Soweit das menschliche Übel in Betracht kommt, hat es seinen Hauptgrund im Mißbrauch der Freiheit von seiten des Menschen.

Viertes Kapitel.

Unveränderlichkeit Gottes.

Gott ist absolut unveränderlich.

Unter Veränderung versteht man den Übergang eines Wesens von einem inneren Zustande in einen andern. Veränderlich ist also jedes Wesen, welches von einem Zustande seines Seins in einen andern übergehen, eine innere Vollkommenheit gewinnen oder verlieren, bald tätig, bald nicht tätig sein, und von einer Tätigkeit zu einer andern fortschreiten kann. Der Begriff der Veränderlichkeit schließt demnach außer einem existierenden (oder als existierend gedachten) bleibenden Subjekt oder Träger der Veränderung zwei aufeinanderfolgende innere Zustände ein.

Wenn die sich ablösenden Zustände keinen Wechsel im Sein des veränderlichen Subjekts bedeuten, sondern nur einen Wechsel äußerer Beziehungen, so nennt man die Veränderung eine äußere, um anzudeuten, daß es keine Veränderung im eigentlichen Sinne ist. In der Tat, wenn ich z. B. von der einen Seite des Berges zur andern gehe und ihn zuerst vor mir, dann zur Seite und schließlich hinter mir habe, so werde zwar ich durch die Bewegung, die ich ausführe, wirklich verändert, der Berg aber bleibt unverändert, obschon seine relative Lage durch meine Bewegung eine andere wird. Ein Gleiches ist der Fall, wenn der Berg dadurch, daß ich meine Augen auf ihn richte, anfängt, Gegenstand meiner Wahrnehmung zu sein. So wird auch Gott nicht verändert, wenn endliche Dinge außer ihm entstehen und vergehen, oder wenn er bald von diesem, bald von jenem endlichen Verstande erfaßt und gedacht wird. Die sog. bloß äußerliche Veränderung steht also nicht im Widerspruch mit der Unveränderlichkeit Gottes, die eine innere Vollkommenheit bedeutet.

Zur Veränderung im eigentlichen Sinne gehört aber nicht nur ein Wechsel oder eine Aufeinanderfolge innerer Zustände des veränderlichen Subjekts, letzteres muß auch ein existierendes und bleibendes, durch den Wechsel der Zustände verändertes sein. Aus diesem Grunde ist der Übergang von der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit (durch Erschaffung) und von der Wirklichkeit zur bloßen Möglichkeit (durch Vernichtung) keine Veränderung im eigentlichen Sinne. Denn Veränderung ist nicht einfachhin Werden, sondern ein Anderswerden; sie setzt nicht nur eine objektive, sondern eine subjektive Potenz voraus. Der Übergang von der objektiven zur subjektiven Potenz und umgekehrt oder das Erschaffenwerden und Vernichtetwerden nennt man metaphysische Veränderung. Daß Gott als das durch sich existierende, unbedingt notwendige Wesen metaphysisch unveränderlich ist, versteht sich von selbst und bedarf bei der Frage nach der eigentlichen Unveränderlichkeit keiner besondern Berücksichtigung.

Veränderung im eigentlichen Sinne ist nur die physische Veränderung. Diese ist entweder eine substantiale oder eine accidentale. Die substantiale Veränderung ist der Übergang von einem substantialen Sein zu einem andern; sie vollzieht sich durch Zeugung (generatio) und Auflösung (corruptio) oder auch durch quantitative Zunahme und Abnahme (incrementum, decrementum). Die substantiale ist die tiefgreifendste aller eigentlichen Veränderungen. — Accidentale Veränderung ist der Übergang des substantiell unverändert bleibenden Dinges von einer accidentalen Bestimmung zu einer andern. Dieselbe ist entweder ein Wechsel der Eigenschaften (Veränderung im engeren Sinne, alteratio) oder örtliche Bewegung (translatio).

Außer den genannten Arten von Veränderung gibt es auch eine moralische Veränderung. Diese besteht in einer gewissen Potentialität und Unbeständigkeit des Willens, der vom bloßen Vermögen zum Akt übergeht oder seine Entschlüsse ändert. An und für sich sind, wie Suarez[1] bemerkt, physische und moralische Veränderlichkeit nicht dasselbe. Denn da Gott durch die Erkenntnis, welche er von den endlichen Dingen hat, und durch seine freien Willensentschlüsse keinen Zuwachs an Sein empfängt, so würde er, selbst in der Voraussetzung, daß er die freien Handlungen der Geschöpfe erst bei ihrem Eintreten erkennte, und daß er seine Entschließungen änderte, durch diese moralische Veränderung wenigstens nicht unmittelbar physisch verändert werden. Nichtsdestoweniger müßte die moralische Veränderlichkeit auf mangelhafte Erkenntnis oder auf vorschnelle Entschließungen zurückgeführt werden und würde zu dem Schlusse auf die physische Veränderlichkeit Gottes berechtigen. Wir werden deshalb dem Beweise für die eigentliche, d. h. physische Unveränderlichkeit die Gründe beifügen, welche die moralische Unveränderlichkeit dartun. Die Schwierigkeiten jedoch, welche aus der später zu beweisenden Freiheit des göttlichen Willens für die moralische Unveränderlichkeit entstehen, werden wir im Zusammenhang mit der Freiheit Gottes besprechen.

Erster Teil: Gott ist physisch unveränderlich.

Beweis. — 1. In jedem Wesen, welches physisch verändert wird, findet ein Wechsel innerer Zustände statt. In Gott, als dem durch sich existierenden Wesen, ist aber ein Wechsel innerer Zustände unmöglich. Denn was immer er besitzt und besitzen kann, hat er kraft seiner Wesenheit, also mit derselben inneren Notwendigkeit wie das Dasein. Folglich ist Gott physisch unveränderlich.

2. Gott ist das lautere, in sich selbst bestimmte, nicht durch etwas anderes bestimmbare Sein und schließt daher jede Art von Potentialität als etwas seiner Wesenheit Widersprechendes aus. Physische Veränderlichkeit läßt sich aber nur in einem potentiellen Wesen begreifen, das noch irgendwie unbestimmt und für eine weitere Bestimmung und Vervollkommnung empfänglich ist.

3. Gott ist das unendlich vollkommene Wesen; in einem solchen Wesen ist aber jede Veränderung, jede Zunahme und Abnahme an Sein und Realität unbedingt unmöglich. Eine Zunahme ist unmöglich, weil die unendliche Vollkommenheit alles nur mögliche Sein schon einschließt; eine Abnahme ist unmöglich, weil Gott, wenn er aufhörte, das zu sein,

[1] Metaph. disp. 30, sect. 9, n. 58.

was er durch seine Wesenheit ist, nicht mehr unendlich vollkommen und somit nicht mehr Gott wäre.

Man könnte denken, die Unveränderlichkeit, welche wir Gott zuschreiben, sei eine Unvollkommenheit, weil sie Untätigkeit bedeute. — Allein die Unveränderlichkeit Gottes ist nicht ein träges Verharren in demselben Zustande oder ein Nichtgebrauch der vorhandenen Fähigkeiten; sie entspringt auch nicht aus einer Dürftigkeit, welcher nichts aufzuhelfen im stande wäre; im Gegenteil, sie ist die Folge des unendlichen Reichtums der Vollkommenheit Gottes, der nichts gewinnen kann, weil er alles hat, und in dem jede Potentialität ausgeschlossen ist, weil er lauteres Sein und reine Aktualität ist.

Zweiter Teil: Gott ist moralisch unveränderlich.

Beweis. — Die Veränderlichkeit des göttlichen Willens würde darin bestehen, daß Gott einer anfänglichen Unschlüssigkeit erst später durch eine definitive Entschließung ein Ende machte oder eine schon gefaßte Entschließung abänderte, und hätte ihren Grund entweder in mangelhafter Erkenntnis, die eine unkluge Entschließung veranlaßt, oder in der Unbeständigkeit und dem Wankelmut des göttlichen Willens, der trotz sicherer und vollkommener Erkenntnis aus purer Schwäche und Laune zu keinem Entschlusse kommen könnte bzw. den bereits gefaßten Entschluß wieder zurücknähme. Beides ist aber in Gott unmöglich.

1. Die Erkenntnis Gottes ist, wie seine Wesenheit, unendlich vollkommen; Gott erkennt alles, was wahr und erkennbar ist, in der vollkommensten Weise, und zwar so, wie es ist, und so lange es wahr ist. Die Wahrheit hat aber keinen Anfang, sie ist ewig und unwandelbar. Folglich ist auch die Erkenntnis, die Gott von allem Wahren und Erkennbaren hat, ewig und unwandelbar. — Außerdem sind die endlichen Dinge nicht bestimmendes Objekt der göttlichen Erkenntnis; Gott kann nicht von außen her, sondern nur durch sich selbst zur Erkenntnis aller Wahrheit bestimmt sein. Andernfalls wäre er ja einer weiteren Bestimmung fähig und nicht physisch unveränderlich; er wäre ferner von den endlichen Dingen abhängig, was mit der absoluten Unabhängigkeit des durch sich existierenden Wesens unvereinbar ist. Wenn aber Gott durch sich selbst zur Erkenntnis aller Wahrheit bestimmt ist, so erkennt er von Ewigkeit alle Wahrheit, und folglich kann seine Erkenntnis nicht der Grund irgend einer Unschlüssigkeit oder Willensänderung sein.

2. Auch der göttliche Wille schließt jede Veränderlichkeit aus. Denn Unentschlossenheit und Veränderlichkeit des Willens ist an und für sich eine große Unvollkommenheit und würde in Gott, dessen Wille seine Wesenheit ist, direkt und unmittelbar Unvollkommenheit der Wesenheit selbst und Verneinung seiner Unendlichkeit sein. Ja die Unvollkommenheit würde

zur Torheit, weil Gott von Ewigkeit weiß, wozu er sich entschließen wird. In der Tat, wäre es nicht sehr töricht, einen Entschluß hinauszuschieben, von dem man unfehlbar weiß, daß man ihn fassen wird, oder einen Entschluß zu fassen, von dem man sicher voraussieht, daß man ihn ändern wird? — Was könnte Gott auch veranlassen, unschlüssig zu bleiben oder seinen Willen zu ändern? Wir Menschen tun oft gut daran, erst zu prüfen und über die unserer Wahl anheimgegebenen Gegenstände uns ein richtiges Urteil zu bilden, bevor wir die Wahl treffen; Gottes Erkenntnis ist ewig und unendlich. Der Mensch kann seine Entschlüsse ändern, weil er selbst physisch veränderlich ist; weil das, was ihm heute nützlich ist, morgen vielleicht schädlich sein wird, und weil er sein Urteil verbessern kann; in Gott dagegen gibt es keine physische Veränderung, und seine Erkenntnis ist immer gleich vollkommen. Gott ist also nicht nur physisch, sondern auch moralisch, folglich absolut unveränderlich.

Fünftes Kapitel.

Ewigkeit Gottes.

Gott ist ewig.

Wie Gott, als das einzige durch sich selbst existierende Wesen, eine von jedem andern Wesen verschiedene Existenz hat, so muß er auch eine von jedem andern verschiedene Dauer haben; denn die Dauer, als Existenzweise, richtet sich nach der Existenz, mit der sie sachlich identisch ist. Das durch sich existierende, unbedingt notwendige Wesen kann nur eine durch sich selbst notwendige und deshalb von jedem äußeren Einfluß unabhängige Dauer haben. Seine Dauer muß notwendig ohne Anfang und Ende und ohne Aufeinanderfolge nicht nur in der Substanz, sondern auch in der Tätigkeit sein; und zwar muß das ganze Sein desselben, jede Tätigkeit und jede innere Beziehung, wie ohne Werden und ohne Aufhören, so ohne Vergangenheit und Zukunft sein, weil in dem unbedingt notwendigen Sein alles zugleich umschlossen ist. Diese Gott ausschließlich eigene Dauer nennen wir Ewigkeit (aeternitas)[1]. Unsere Erklärung deckt sich mit der bekannten Definition des Boëthius, nach welchem die Ewigkeit ist: endlosen Lebens vollkommener, alles zugleich umfassender Besitz (interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio). Kürzer läßt sich die Ewigkeit definieren als die alles Sein zugleich umschließende Dauer (duratio tota simul).

Die Ewigkeit ist von der Dauer der endlichen Substanzen, sowohl der unveränderlichen als auch der veränderlichen (aevum — tempus), durchaus verschieden. Denn kommen sie auch darin überein, daß sie eine Dauer

[1] Vgl. II 119.

sind, so ist doch nicht zu vergessen, daß wie die Existenz, so auch die Dauer von Gott und den endlichen Dingen nicht in vollkommen gleichem, sondern in analogem Sinne ausgesagt wird. Selbst eine anfangs- und endlose Zeit (die Möglichkeit derselben vorausgesetzt) wäre keineswegs die Ewigkeit. Eine Zeit ohne Anfang und Ende wäre immerhin eine kontingente, hervorgebrachte Dauer, während die Ewigkeit nicht nur ohne Anfang und Ende, sondern auch eine in sich unbedingt notwendige Dauer ist.

Trotz ihrer Verschiedenheit läßt sich indes die zeitliche Dauer der Geschöpfe mit der Ewigkeit Gottes vergleichen, weil alles, was der Begriff der Zeit an Vollkommenheit enthält, in der Ewigkeit, allerdings in unvergleichlich höherer Weise, enthalten ist. In der Tat entspricht die ewige Dauer Gottes aller nur möglichen Zeit, so daß Gott in seinem unteilbaren Jetzt der Ewigkeit mit seinem ganzen Leben und seiner ganzen Tätigkeit allen Jahrhunderten und Jahrtausenden, aber auch jedem einzelnen Momente der Zeit koexistiert. Während aber die Dauer der endlichen Wesen mit jedem neuen Zeitteil wächst und die Gegenwart zur Vergangenheit, die Zukunft zur Gegenwart wird, nimmt die Dauer Gottes mit dem Fortschreiten der Zeit nicht zu, weil Gott nicht in der Zeit existiert, sondern ihr koexistiert, oder richtiger, weil die zeitlichen Dinge Gott koexistieren. Während der morgige Tag in der Zeit noch nicht eingetreten ist, ist doch in Gott schon alles vorhanden, womit er dem morgigen Tag koexistieren wird; denn Gott besitzt sein ganzes morgiges Sein und seine ganze morgige Tätigkeit schon heute, wie er sie schon gestern besessen hat. Während also alle endlichen Dinge irgendwie in der Zeit existieren, von der Zeit umschlossen und durch dieselbe gemessen werden, existiert Gott außer der Zeit und außer den Teilen der Zeit; seine Dauer hat keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern nur Gegenwart, d. h. das seine ganze Tätigkeit umfassende Jetzt. Deshalb läßt sich auch keine noch so große Zeit, z. B. ein Jahrtausend, als Teil der Ewigkeit betrachten; und wenn wir auch unsere von der endlichen, veränderlichen Dauer entlehnten Begriffe auf die Dauer Gottes anwenden, so wissen wir doch, daß wir Gott nicht eine endliche Dauer beilegen, sondern nur in der Ewigkeit Gottes etwas einer zeitlichen Dauer Gleichwertiges bezeichnen wollen.

Beweis. — Um die Ewigkeit Gottes zu beweisen, müssen wir zeigen, daß die in der Definition der Ewigkeit enthaltenen Elemente dem Dasein Gottes eigen sind. Die Ewigkeit besagt aber eine Dauer, eine Anfang und Ende notwendig ausschließende Dauer, eine Dauer ohne Wandel in der Tätigkeit.

1. Gottes Existenz hat eine Dauer. — Denn die Dauer als solche ist das Verharren im Dasein. Dieses ist aber ohne Zweifel eine reine Vollkommenheit. Unvollkommen kann die Dauer nur dadurch sein, daß sie ein hervorgebrachtes, kontingentes Dasein voraussetzt.

2. Gottes Dauer ist ohne Anfang und Ende. — Das folgt aus der unbedingten Notwendigkeit Gottes. Ein unbedingt notwendiges Wesen ist in seiner Existenz gänzlich unabhängig; es schließt den Anfang und das Ende aus nicht nur unter der Bedingung, daß es existiert und nicht zu existieren aufhört, wie die endlichen Wesen, die, wenn auch ohne Anfang und Ende, so doch jedenfalls durch einen andern existieren; es existiert vielmehr kraft seiner Wesenheit selbst.

3. Gottes Dauer ist ohne Wandel in der Tätigkeit. — Denn Gott ist das lautere, unendlich vollkommene Sein, er ist physisch und moralisch unveränderlich; folglich ist jede Veränderung nicht nur in der Substanz, sondern auch in der Tätigkeit unbedingt von ihm ausgeschlossen.

Anmerkung. — Wenn es auch in Gott keine Vergangenheit und Zukunft gibt, sondern nur ein Jetzt oder eine Gegenwart (die übrigens wohl zu unterscheiden ist von jener Gegenwart, welche den die Vergangenheit mit der Zukunft verbindenden Zeitpunkt bedeutet), so dürfen, ja müssen wir, um von Gott reden zu können, Vergangenheit und Zukunft auf seine äußere Tätigkeit anwenden. So sagen wir mit Recht: „Gott hat die Welt erschaffen." Denn die Welt als Wirkung hat angefangen zu existieren, obschon Gott nicht anfing zu schaffen, insofern damit der subjektive Akt des Erschaffens in Gott gemeint ist. Durch dergleichen Aussagen wollen wir nur eine neue Beziehung zwischen Gott und der durch ihn hervorgebrachten Wirkung bezeichnen, eine Beziehung, die in Bezug auf Gott nur äußerlich ist und in der inneren Dauer Gottes keine Unterscheidung macht, während sie in der Wirkung allerdings eine innere Veränderung voraussetzt.

Sechstes Kapitel.

Unermeßlichkeit Gottes.

Gott ist unermeßlich.

Dem Wortlaute nach ist unermeßlich, was jedes Maß überschreitet oder keine Grenzen hat. Nimmt man diese Ausdrücke im weiteren Sinne, so läßt sich die Unermeßlichkeit von jeder Vollkommenheit verstehen und bedeutet dann dasselbe, was Unendlichkeit. Nennt man aber unermeßlich nur das, was durch kein Maß im engeren Sinne, d. h. durch keine Ausdehnung meßbar ist, so bezeichnet die Unermeßlichkeit ein besonderes göttliches Attribut.

Wie die Ewigkeit, so ist auch die Unermeßlichkeit eine innere Vollkommenheit Gottes, und zwar unmittelbar eine Vollkommenheit der göttlichen Existenz: wie Gott sich durch seine Ewigkeit zur Zeit verhält, so durch seine Unermeßlichkeit zum Raume und den im Raume befindlichen Dingen. Die Unermeßlichkeit als besonderes göttliches Attribut läßt sich demnach definieren als jene Existenzweise Gottes, vermöge welcher er seiner Substanz nach in allen nur möglichen Räumen sein muß, ohne von irgend einem Raume umschlossen zu sein. Sie ist also die in der Wesenheit begründete Notwendigkeit des unbeschränkten Gegenwärtigseins. Gott kann aber auf dreifache Weise gegenwärtig sein: seiner Macht nach (per potentiam), indem er alle Dinge physisch und moralisch beherrscht; seinem Wissen nach (per scientiam oder praesentiam), insofern alles vor seiner unendlichen Vernunft klar und offen daliegt; seiner Wesenheit nach (per essentiam oder substantiam), insofern er mit derselben alles erfüllt und durchdringt. Die oben gegebene Definition hebt schon hervor, daß es sich bei der Unermeßlichkeit nur um das Gegenwärtigsein Gottes der Substanz und Wesenheit nach handelt.

Seiner Substanz nach kann, wie aus der Kosmologie bekannt ist, ein Wesen auf dreierlei Weise im Raume sein: zirkumskriptiv, definitiv und repletiv[1]. Zirkumskriptiv existiert im Raume der Körper; dieser ist ganz im ganzen von ihm erfüllten Raume, aber so, daß seine Teile auf die entsprechenden Teile des Raumes beschränkt sind. Die definitive Existenzweise ist den geistigen Substanzen eigen; sie nehmen den ausgedehnten, aber in seiner Ausdehnung beschränkten Raum in der Weise ein, daß sie nicht nur ganz im ganzen Raume, sondern auch, weil ihr substantielles Sein ein einfaches ist, ganz in jedem Teile des von ihnen erfüllten Raumes sind. Insofern die definitive Gegenwart eine Vollkommenheit besagt, kommt sie auch Gott zu; doch ist die Beschränktheit des Gegenwärtigseins, die Folge des endlichen Seins der geschaffenen Geister, von Gott selbstverständlich ausgeschlossen. Um diesen Vorzug der Existenzweise Gottes hervorzuheben, nennt man seine Gegenwart im Raume die repletive. Gott erfüllt den ganzen wirklichen Raum mit seiner Wesenheit, ohne von ihm umschlossen und begrenzt zu sein: darin besteht die Allgegenwart Gottes. Die Wesenheit Gottes fordert aber auch, daß er alle nur möglichen Räume, falls sie wirklich werden, erfülle: und darin besteht seine Unermeßlichkeit. Unermeßlich ist Gott durch sich selbst infolge der ihm eigenen Wesenheit; er war es, bevor außer ihm etwas existierte, und würde es bleiben, wenn die ganze Schöpfung vernichtet

[1] Vgl. II² 50.

würde; allgegenwärtig ist er nur unter der Voraussetzung, daß wirkliche Räume existieren. Die Unermeßlichkeit ist daher ein absolutes, die Allgegenwart ein relatives Attribut, und diese ist nur eine notwendige Folge jener. Wenn wir Gott unermeßlich nennen, so wollen wir damit natürlich nicht sagen, er existiere auch in den bloß möglichen Räumen, sondern nur ausdrücken, seine Existenzweise sei so vollkommen, daß er, falls die jetzt bloß möglichen Räume wirklich würden, auf die bloße Tatsache hin, ohne irgend welche innere Veränderung, dieselben erfüllen und durchdringen müßte.

Beweis. — Einem Dinge oder einem Orte der Wesenheit oder Substanz nach gegenwärtig sein, ist ohne Zweifel eine Vollkommenheit, die in dem Maße wächst, je größer die Zahl der Dinge und Räume, welche jene Substanz zu gleicher Zeit zu erfüllen vermag, oder je größer das Wo ist, worüber ihre Gegenwart sich erstreckt. Das Gegenwärtigsein ist ferner an und für sich, d. h. abgesehen von der unvollkommenen Art und Weise, wie die Körper im Raume sind, und von der Beschränkung der Gegenwart, die dem substantiellen Sein der endlichen Geister entspricht, als eine reine Vollkommenheit zu betrachten. Folglich muß Gott nicht nur allen wirklich im Raume existierenden Dingen seiner Substanz nach gegenwärtig sein, sondern auch die Vollkommenheit besitzen, alle jetzt bloß möglichen Dinge und Räume, falls sie wirklich werden, mit seiner Substanz zu durchdringen. Denn wäre auch nur ein Ding möglich, dem, wenn es wirklich würde, Gott nicht notwendig gegenwärtig wäre, so ginge ihm in dieser Beziehung die Unendlichkeit ab. Nun besteht aber die Unermeßlichkeit in der Vollkommenheit, allen nur möglichen Dingen und Räumen notwendig gegenwärtig zu sein. Folglich ist Gott unermeßlich.

Man könnte entgegnen, dieses notwendige Gegenwärtigsein sei keine innere Vollkommenheit Gottes, sondern eine für Gott rein äußerliche, in der zufälligen Existenz endlicher Wesen begründete Beziehung.

Antwort: Zur inneren Vollkommenheit Gottes gehört es allerdings nicht, daß endliche Wesen existieren, wohl aber, daß Gott den endlichen Wesen gegenwärtig sei, wenn sie existieren.

Anmerkung. — 1. Obschon die Unermeßlichkeit Gottes (dasselbe gilt von der Allgegenwart) in sich einfach und unteilbar ist, so ist sie doch allen möglichen Räumen gleichwertig, wie auch die Ewigkeit, obgleich etwas Unteilbares, allen möglichen Zeiten gleichwertig ist.

2. Wenn Gott auch allen im Raume existierenden Dingen unmittelbar gegenwärtig ist, so ist doch sein Sein mit dem Sein der Dinge in keiner Weise vermischt, sondern von diesem ganz und gar gesondert. Man kann mit Recht sagen, Gott sei allen Geschöpfen, selbst den niedrigsten und ver-

worfensten, unendlich nahe und doch auch unendlich fern: unendlich nahe ist er jedem Geschöpf, weil er das innerste Sein durchdringt und jedes in seiner Eigentümlichkeit im Dasein erhält; unendlich fern, weil er, unendlich vollkommener als sie, von ihnen nicht berührt wird.

3. Obwohl Gott seiner Wesenheit nach überall in derselben Weise zugegen ist, so ist er doch seiner Wirksamkeit nach in den verschiedenen Dingen auf verschiedene und an manchen Orten auf besondere Weise.

Siebtes Kapitel.

Leben Gottes.

Gott ist ein lebendes, intelligentes Wesen.

Der Beweis, daß Gott die in dem Leben sich kundgebende Vollkommenheit besitzt, kann auf zweifache Weise geführt werden. Man kann die Tätigkeiten des Erkennens und Wollens in ihm nachweisen und aus diesen auf das Leben Gottes zurückschließen; man kann aber auch das Leben aus der unendlichen Vollkommenheit Gottes unmittelbar ableiten. Wir schlagen den letzteren Weg ein, weil er geeigneter erscheint, Gottes Wesenheit als solche näher zu bestimmen. — Ein intelligentes, nicht ein intellektuelles Wesen nennen wir Gott, um sogleich anzudeuten, daß in ihm das Leben Akt, nicht bloße Fähigkeit sei.

Erster Teil: Gott ist ein lebendes Wesen.

Beweis. — 1. Gott ist das unendlich vollkommene Wesen. Das wäre er aber nicht, wenn er nicht ein lebendes Wesen wäre. Da nämlich das Leblose unvollkommener als das Lebendige ist, so wäre Gott, wenn er nicht lebte, wenigstens in dieser Beziehung unvollkommen.

2. Als das vollkommenste Wesen muß Gott jede in den endlichen Dingen hervortretende Vollkommenheit, folglich auch das Leben, entweder in formeller oder in eminenter Weise besitzen. In eminenter Weise kann er es nicht besitzen, wenn er es nicht formell besitzt. Denn damit eine Vollkommenheit in einem andern eminent enthalten sei, muß sie in ihm in einer höheren Seinsweise existieren, was nur dann möglich ist, wenn das sie besitzende Subjekt einer höheren Ordnung angehört. Ist aber Gott nicht formell lebend, sondern formell leblos, dann gehört er nicht einer höheren, sondern einer niederen Ordnung von Wesen an, und folglich kann das Leben Gott nicht bloß in eminenter Weise zukommen.

Außerdem besitzt Gott nicht in formeller, sondern bloß in eminenter Weise nur jene Vollkommenheiten, die in ihrem Begriffe irgend eine Unvollkommenheit einschließen. Letzteres ist nun bezüglich des Lebens in seinem abstrakten

Begriffe nicht der Fall; vielmehr bezeichnet es in seiner Allgemeinheit die höhere Ordnung der Wesen im Gegensatz zu den leblosen, als der niederen.

Hier ließe sich *einwenden*, das Leben könne in seinem formellen Begriffe deshalb nicht in Gott sein, weil es als solches mit dem Begriffe der *Bewegung*, d. h. des Übergehens von einem Zustand in einen andern, verbunden sei, was dem Begriffe Gottes, als des unveränderlichen, notwendigen Wesens widerstreitet.

Antwort: Das Leben besteht, wie in der Psychologie gezeigt wurde [1], in der *Immanenz der Tätigkeit*, d. h. in einer Tätigkeit, die ihren Ausgangspunkt und Endpunkt im Tätigen selbst hat. In einem endlichen Wesen ist eine solche Tätigkeit freilich mit Bewegung und Veränderung verbunden. Das hat aber seinen Grund nicht in der Lebenstätigkeit als solcher, sondern in der Unvollkommenheit des Subjekts. Wir haben auch früher schon bemerkt, daß die Vollkommenheiten der endlichen Wesen in ihrem *abstrakten* Begriffe, also abgesehen von der im Subjekt begründeten Unvollkommenheit, nicht aber mit jener Unvollkommenheit, die aus der Natur des endlichen Subjekts entspringt, auf Gott zu übertragen seien. Deshalb ist wohl das Leben in seinem formellen Begriffe, d. h. als *immanente* Tätigkeit, Gott eigen, nicht aber die Veränderung, die mit dem Leben deshalb verbunden ist, weil es das Leben einer endlichen Substanz ist. Während daher das *Leben als solches* Gott formell eigen ist, besitzt er die mit Unvollkommenheit verbundene *konkrete* Vollkommenheit, wie sie in den endlichen Dingen ist, eminent oder in höherer Weise.

Zweiter Teil: Gott ist ein intelligentes Wesen.

Beweis. — 1. Wenn wir zunächst an den Begriff des Lebens anknüpfen, so sind alle Beweise für das Leben Gottes ebensoviele Beweise für sein *intellektuelles* Leben. Denn wie das Lebendige vollkommener ist als das Lebloſe, so ist das intellektuelle Leben vollkommener als das der niederen Grade; es darf somit in Gott nicht fehlen. Wie ferner Gott, als das vollkommenste Wesen, das Leben nicht bloß in eminenter Weise besitzen kann, sondern formell besitzen muß, so muß er aus demselben Grunde das Leben der Intelligenz *formell* besitzen, weil über dem Grade des intellektuellen Lebens ein höherer nicht denkbar ist.

2. Gott ist kein Körper, überhaupt keine materielle Substanz, sondern ein von der Materie unabhängiges, *geistiges* Wesen. Denn da die materielle Substanz einer niedereren Ordnung als die geistige angehört, so ist klar, daß Gott, als das unendlich vollkommene Wesen, nicht in der niederen Ordnung der Substanzen zu suchen ist. Gott ist also ein Geist, und zwar ein *reiner* Geist, im Gegensatz zum Menschen, dessen geistige Seele erst durch ihre Verbindung mit dem Körper ihre naturgemäße Vollkommenheit erhält, was bei Gott von vornherein ausgeschlossen ist. Eine geistige, von der Materie unabhängige Substanz ist aber Prinzip geistiger, von der Materie unabhängiger Tätigkeiten; denn die Tätigkeit entspricht

[1] S. II² 180 ff.

dem substantiellen Sein. Diese Tätigkeiten sind eben die jedem Geiste eigenen: das Denken und das Wollen.

3. Wie wir im vorhergehenden die Intelligenz Gottes aus ihrem Grunde (a priori) bewiesen, können wir sie auch aus ihren Wirkungen (a posteriori) beweisen. Es ist dies dieselbe Beweisführung, durch welche wir früher durch Betrachtung der Welt als eines geordneten Ganzen, insbesondere der organischen Wesen, die offenbar bestimmte Zwecke verfolgen, und des mit Vernunft begabten Menschen, zu einem mit Weisheit und Absicht wirkenden Urheber der Weltordnung gelangten.

4. Gott, das vollkommenste Wesen, muß irgendwie alle jene Vollkommenheiten besitzen, die in den endlichen Dingen hervortreten, und die überhaupt denkbar sind. Zu diesen gehört zweifelsohne die Intelligenz. Gott muß also in irgend einer Weise, entweder formell oder eminent, Intelligenz besitzen. Er kann aber nicht eminent denkend und wollend sein, wenn er formell ohne Verstand und Willen ist und ebendadurch einer niederen Ordnung von Wesen angehört. Folglich besitzt Gott Verstand und Willen formell, d. h. ihren eigenen Begriffen nach, und nur die Art und Weise, wie er sie besitzt, kann eine eminente, eine höhere sein als die, in der sie den endlichen Wesen eigen sind.

Anmerkung. — Wie das Dasein, so ist auch die Intelligenz, und zwar als Akt betrachtet, in der Wesenheit Gottes eingeschlossen oder vielmehr mit ihr identisch: Gott ist seine Intelligenz. Anders verhält es sich mit dem Akte, durch welchen die menschliche Seele erkennt: die Seele ist nicht ihr Akt; denn sie bleibt, wenn auch der Akt aufgehört hat zu sein. — Mit Unrecht behauptet daher Schelling einen Unterschied zwischen dem Sein als dem Vollen und der Intelligenz als dem Leeren, weil diese nur auf jenem beruhen könne. Freilich, in uns Menschen beruht der Akt des Denkens auf der Substanz der Seele; aber nur deshalb, weil das Denken nicht das Wesen, die Substanz der Seele selbst ist, sondern aus ihr als einem potentialen, der Vervollkommnung fähigen Wesen hervorgeht. Die von unserem unvollkommenen Denken hergeleiteten Begriffe können wir auf Gott nur dann übertragen, wenn wir die ihnen anhaftende Unvollkommenheit abstreifen. Geschieht dies, dann läßt sich leicht einsehen, daß das göttliche Denken von der Substanz nicht verschieden, sondern mit ihr identisch ist.

Achtes Kapitel.

Persönlichkeit Gottes.

Gott ist ein persönliches Wesen.

Indem wir behaupten, daß Gott ein persönliches Wesen sei, wollen wir nicht entscheiden, ob seine Persönlichkeit die Einpersönlichkeit oder die Dreipersönlichkeit ist. Da wir Gott nicht unmittelbar in sich selbst, sondern nur aus seinen Werken erkennen, so können wir, auf die bloße Vernunft-

erkenntnis gestützt, nur das von ihm wissen, was er in der Schöpfung von sich offenbart. Der Schöpfungsakt ist aber, wie jede nach außen gerichtete Tätigkeit, den drei Personen gemeinsam und führt uns daher nicht zur Unterscheidung der drei Personen in Gott. Obschon auch die Schöpfung, wie jede Wirkung, irgend eine Ähnlichkeit mit ihrer Ursache, dem dreipersönlichen Gott, an sich tragen muß, so ist doch diese Ähnlichkeit, wie es bei der Beziehung des Endlichen zum Unendlichen nicht anders zu erwarten, so gering, daß sie uns nicht zur Erkenntnis der drei Personen, sondern nur zu den den Personen zugeeigneten Attributen der Macht, Weisheit und Liebe zu führen vermag. Auch das vollkommenste Werk der Schöpfung, die menschliche Seele, weist trotz ihrer Ähnlichkeit mit Gott eine so große Unähnlichkeit auf, daß wir aus ihr auf jenen Prozeß in Gott, der nach der Offenbarung die Dreipersönlichkeit begründet, nicht zu schließen berechtigt sind[1]. — Wir haben somit nur zu beweisen, daß Gott ein persönliches, nicht ein unpersönliches Wesen ist, während wir eingestehen, daß die nähere Bestimmung der Persönlichkeit als Dreipersönlichkeit nur aus der Offenbarung erkannt werden kann.

Beweis. — 1. Betrachten wir zunächst das Personsein oder die Persönlichkeit in ihren Äußerungen und Folgen, so bezeichnet sie die Seinsweise oder das, wodurch ein Wesen aus sich und für sich allein Herr seiner Handlungen ist. Weder der Baum noch das Tier sind eine Person, weil beiden die unabhängige Bestimmung über ihre Tätigkeit abgeht; wohl aber der mit Vernunft und freiem Willen begabte Mensch, der als solcher über seine Handlungen verfügen kann. Auch die menschliche Seele ist nicht im strengen Sinne Person, weil sie nicht für sich allein, sondern nur in Verbindung mit dem Leibe und in (äußerer) Abhängigkeit von ihm wirkt und zu wirken bestimmt ist. Sicherlich ist die Seinsweise, durch welche ein Wesen aus sich und für sich allein Herr seiner Handlungen wird, vollkommener als die entgegengesetzte, durch welche sie in ein Verhältnis der Abhängigkeit geriete; sie kann somit Gott, dem unendlich vollkommenen Wesen, nicht abgesprochen werden.

2. Wie jede endliche, mitgeteilte Vollkommenheit in Gott, ihrer letzten Quelle, eine entsprechende Vollkommenheit voraussetzt, so setzt auch jede höhere oder ausgezeichnetere Weise, die empfangenen Vollkommenheiten zu besitzen, eine entsprechende Weise in Gott voraus. Nun ist aber, wie jedes Sein, so auch das Personsein oder In-sich-abgeschlossen-sein, wodurch der Mensch zur Person wird und über seine Handlungen selbst bestimmen kann, aus Gott. Folglich ist auch Gott ein persönliches Wesen, wenngleich

[1] Vgl. Suarez, Metaph. disp. 30, sect. 13, n. 8.

die Persönlichkeit, wie alles übrige, von Gott und dem Menschen nicht in durchaus gleichem Sinne ausgesagt werden kann [1].

3. Betrachten wir das Personsein in seinem inneren Prinzip, d. h. das, worauf der eigentümliche Vorzug und die Würde der Persönlichkeit beruht, so verstehen wir unter Person eine in sich vollendete und abgeschlossene Substanz. Gott ist aber eine Substanz, und zwar eine in sich vollendete Substanz, da er, wie früher gezeigt wurde, nicht mit einem andern Wesen, wie die Seele mit dem Leibe, verbunden werden kann. Er ist ferner, als intelligentes Wesen, eine vernünftige Substanz, insofern das Vernünftigsein in seiner weiteren Bedeutung und nicht mit der im Menschen ihr anhaftenden Beschränkung genommen wird. Folglich ist Gott ein persönliches Wesen.

Dritter Abschnitt.

Die metaphysische Wesenheit Gottes.

Erstes Kapitel.

Bestimmung des Fragepunktes.

Unter Wesenheit im weiteren Sinne versteht man das, wodurch ein Ding ist, was es ist und von allen anderen Dingen verschieden ist. Was eine endliche Substanz zum Wesen einer bestimmten Art und von allen andersartigen Substanzen verschieden macht, ist ihre spezifische Wesenheit; was sie zu diesem bestimmten Einzelwesen macht und sie von allen anderen Einzelwesen unterscheidet, wird ihre individuelle Wesenheit genannt. Die Wesenheit der materiellen Substanzen ist zusammengesetzt. Je nachdem diese Zusammensetzung eine physische oder eine metaphysische ist, d. h. je nachdem die Wesensteile an und für sich oder nur begrifflich verschieden sind, unterscheidet man eine physische und metaphysische Wesenheit. Seiner physischen Wesenheit nach besteht z. B. der Mensch aus Leib und Seele; seiner metaphysischen Wesenheit nach besteht er aus Sinnlichkeit und Vernünftigkeit.

Unter metaphysischer Wesenheit versteht man, wenn es sich um endliche Dinge handelt, die Summe jener Merkmale, durch welche jene Dinge in ihre Gattungen und Arten gesondert werden; durch Zusammenfassung des gemeinsamen Merkmals der Gattung und des Artunterschiedes wird dann die Wesenheit der endlichen Dinge bestimmt. Ihren Ausdruck findet die metaphysische Wesenheit in der Definition oder dem Begriffe im engeren Sinne. Die Definition enthält nur jene Merkmale, in denen,

[1] Vgl. S. Thom., In l. 1 sent. dist. 25, a. 2.

als den ersten und *ursprünglichen*, alle anderen Merkmale eines Dinges begründet sind, und aus denen alle anderen Vollkommenheiten desselben wie aus ihrer Quelle hergeleitet werden. Nicht alles nämlich, was von einem konkret existierenden Dinge unzertrennlich oder mit ihm objektiv identisch ist, gehört zur metaphysischen Wesenheit desselben; wie auch nicht alle objektiv mit ihm verbundenen Vollkommenheiten in der Definition desselben aufgezählt werden. Daß z. B. die Summe der Winkel des Dreiecks zwei rechten gleich ist, hat zwar in der Natur des Dreiecks seinen Grund, macht jedoch nicht das Wesen des Dreiecks aus. Dieses besagt nur drei von geraden Linien eingeschlossene Winkel. Ebenso findet die Unsterblichkeit keinen Platz in der Definition der geistigen Seele, obschon sie derselben notwendig zukommt; die Unsterblichkeit ist eben nur eine *Folge* der Geistigkeit.

Obwohl es nun in Gott keine metaphysische Zusammensetzung gibt und auch dasjenige, was von ihm und den endlichen Dingen gemeinschaftlich ausgesagt wird, nicht in einem durchaus gleichen Sinne, wie in mehreren endlichen Dingen, sich vorfindet, so sind wir doch genötigt, ähnlich wie bei der Bestimmung der Wesenheit endlicher Dinge, die allgemeinen Begriffe von Substanz, Sein, Leben usw. auf Gott zu übertragen und in Gedanken zu unterscheiden, wo in der Tat ein Unterschied nicht besteht. Der Grund hiervon liegt in der Tatsache, daß wir Gott nicht, wie er in sich selbst ist, sondern nur aus der Schöpfung erkennen; wir sind daher genötigt, ihn durch jene von den endlichen Dingen hergeleiteten Begriffe zu denken, die ursprünglich Verschiedenes bezeichnen. So denken wir Gott unter anderem als das durch sich seiende, unbedingt notwendige, geistige und freie Wesen. Diese Vollkommenheiten werden jedoch durch unsere Begriffe nicht so dargestellt, wie sie in Gott sind; wir denken sie nämlich durch *verschiedene* Begriffe, während sie in Gott ununterschieden und vollkommen *identisch* sind. Wenn dem aber so ist, so erhebt sich die Frage: Wie können wir in Gott, der durchaus einfach und in dem alles unbedingt notwendig ist, *eine* Vollkommenheit als den Grund und die Quelle der anderen betrachten und von einer *metaphysischen Wesenheit* Gottes reden?

Darauf ist zunächst zu antworten, daß wir durch bloße *Auffassung* der göttlichen Vollkommenheit nach Analogie der endlichen Vollkommenheiten die Einfachheit des göttlichen Seins nicht leugnen. Wir *urteilen* ja nicht, daß in Gott viele verschiedene Vollkommenheiten seien. Ebensowenig *behaupten* wir, daß es in Gott, ebenso wie in den endlichen Dingen, *eine* Vollkommenheit gebe, welche die Quelle aller anderen ist. Wir wissen im Gegenteil sehr wohl, daß das, was wir durch verschiedene Begriffe denken, in Gott nicht unterschieden, sondern absolut einfach ist.

Wenn wir trotzdem die einfache Wesenheit Gottes durch verschiedene Begriffe auffassen, so ist das kein willkürliches Verfahren, sondern eine Notwendigkeit, die in der Art und Weise, wie wir zur Erkenntnis der göttlichen Vollkommenheit gelangen, begründet ist. Zu dieser gelangen wir nur durch die Betrachtung der geschöpflichen Vollkommenheiten. In den Geschöpfen sind aber die Vollkommenheiten voneinander verschieden und hängen in der Weise voneinander ab, daß die eine aus der andern wie aus ihrer Quelle hervorgeht. Diejenigen Vollkommenheiten aber, welche letzter Grund aller anderen sind, bezeichnen wir als die metaphysische Wesenheit eines geschöpflichen Dinges. Diese Art unserer Gotteserkenntnis vorausgesetzt ist es wahr, daß auch in Gott die eine Vollkommenheit, die wir nur unvollständig (inadäquat) erfassen, die andere voraussetzt und durch dieselbe bedingt ist. Obgleich in Gott z. B. Erkennen und Wollen sachlich dasselbe sind, müssen wir doch, weil Erkennen und Wollen für unsere Begriffe verschieden sind, der Natur der Sache entsprechend das Wollen Gottes als etwas von seinem Erkennen Abhängiges betrachten.

Es ist demnach durch die Natur unseres Erkennens und die unendlich reiche Einfachheit Gottes gerechtfertigt, daß wir (allerdings ohne zu urteilen, daß auch in Gott eine Mehrheit und Abhängigkeit der Vollkommenheiten sich vorfinde) eine Ordnung und Aufeinanderfolge der Vollkommenheiten unterscheiden, eine Vollkommenheit als das Ursprüngliche und den Grund, die übrigen als die Folge und das Begründete auffassen. Wir können somit ungeachtet der Einfachheit Gottes fragen, ob es unter den Vollkommenheiten, die wir Gott zuerkennen müssen, so wie wir sie auffassen, eine gebe, welche die Quelle aller anderen ist, und aus welcher diese a priori sich ableiten lassen, mit anderen Worten, welche Vollkommenheit wir als metaphysische Wesenheit Gottes zu betrachten haben? Aus vorstehender Erklärung ergibt sich, daß bei der Bestimmung der metaphysischen Wesenheit Gottes und der Hervorhebung derselben gegenüber den göttlichen Attributen nicht der objektive, sondern der subjektive Gesichtspunkt des menschlichen Erkennens maßgebend ist.

In Beantwortung der Frage, deren Zulässigkeit wir soeben dargetan haben, gehen die Meinungen nach drei Richtungen auseinander. Manche stellen als metaphysische Wesenheit Gottes die Unendlichkeit (infinitas) auf; wobei sich jedoch wiederum Unterschiede herausstellen. Während nämlich die einen, wie die Nominalisten, unter Unendlichkeit die extensive Unendlichkeit (inf. extensiva), d. h. den Komplex aller denkbaren Vollkommenheiten verstehen, wird sie von anderen als intensive Unendlichkeit (inf. intensiva), d. h. als die alles Maß übersteigende Vollkommenheit verstanden; wieder andere, wie manche Scotisten, verstehen darunter die fundamen-

tale Unendlichkeit (inf. fundamentalis) oder das, was der Grund der göttlichen Unendlichkeit ist. Nach der zweiten Ansicht macht die Vernünftigkeit (intellectivum) die metaphysische Wesenheit Gottes aus. Auch hier wird zwischen dem Grunde der Vernünftigkeit, der Vernünftigkeit als Fähigkeit und der aktuellen Vernünftigkeit unterschieden. Die dritte Ansicht, welche wohl am meisten verbreitet, jedenfalls am besten begründet ist, stellt die Aseität (aseitas) oder das Durch-sich-sein als metaphysische Wesenheit Gottes auf.

Zweites Kapitel.

Die Aseität, metaphysische Wesenheit Gottes.

Die metaphysische Wesenheit Gottes besteht darin, daß er durch sich selbst existiert.

Erster (direkter) Beweis. — Als metaphysische Wesenheit Gottes muß jene Vollkommenheit angesehen werden, welche nicht nur innerlich und notwendig in Gott ist (was von jeder reinen Vollkommenheit gilt), sondern auch 1. in keiner andern Vollkommenheit begründet, vielmehr 2. selbst der letzte ontologische Grund jeder andern göttlichen Vollkommenheit ist. Diese beiden Eigenschaften besitzt aber nur die Aseität. Folglich besteht in ihr die metaphysische Wesenheit Gottes.

1. Daß die Aseität in keiner andern Vollkommenheit begründet ist, läßt sich also zeigen. Das Durch-sich-sein ist die Gott eigene Existenz selbst. Nun ist aber die Existenz in keinem andern Prinzip des Existierenden begründet. Denn was immer in einem Dinge ist, verhält sich zur Existenz desselben wie die Potenz zu ihrem Akte. Aus der bloßen Potenz kann aber der Akt unmöglich hervorgehen. Da also die Aseität, was außer Zweifel steht, etwas Gott Innerliches und Notwendiges ist, so kann sie in keiner andern Gott innerlichen und notwendigen Vollkommenheit (viel weniger noch in etwas Gott Äußerlichem und Zufälligem) begründet sein.

2. Die Aseität ist sodann der ontologische Grund der übrigen Vollkommenheiten Gottes. Zunächst ist klar, daß die Existenz Gottes, als des durch sich existierenden Wesens, nicht hervorgebracht ist, weder durch Gott selbst noch durch etwas außer ihm. Sie ist aber, wie wir eben gesehen, auch nicht in einer andern Vollkommenheit Gottes begründet. Folglich ist die Gott eigene Existenz, d. h. die Aseität, sich selbst hinreichender Grund; sie ist es, welche, unabhängig von irgend einem andern, die Existenz Gottes bestimmt. Was aber unabhängig von jedem andern die Existenz eines Dinges bestimmt, bestimmt auch die eigentümliche und notwendige Existenzweise desselben; da ohne die ihm eigentümliche Weise kein Ding konkret existieren kann. Durch die Aseität wird demnach

die eigentümliche Existenzweise Gottes bestimmt; mit anderen Worten, aus der Aseität fließen, wie aus ihrer Quelle, alle jene Attribute, unter denen wir die eigentümliche und notwendige Vollkommenheit Gottes denken. Ähnlich wie die Einheit, Wahrheit und Gutheit der Dinge ihren ontologischen Grund im Sein derselben haben, so ist nach unserer Weise, das Göttliche zu denken, die Aseität der letzte ontologische Grund aller Attribute und somit die metaphysische Wesenheit Gottes. Wenn man also, nach Analogie der Definitionen endlicher Dinge, eine Definition von Gott aufstellen will, so muß man sagen, er sei *das durch sich existierende Wesen* (ens a se).

Zweiter (indirekter) Beweis. — In der begründeten Voraussetzung, daß es außer den oben erwähnten Ansichten keine andere gibt, die mit Aussicht auf Erfolg verteidigt werden könnte, läßt sich unser Satz auch durch *Ausschließung* der ihm entgegenstehenden Meinungen beweisen. Als metaphysische Wesenheit Gottes kommen demnach außer der Aseität nur die *Vernünftigkeit* und die *Unendlichkeit* in Frage; diese können aber nicht metaphysische Wesenheit Gottes sein.

1. Nicht die *Vernünftigkeit*. — Denn zunächst sind manche Attribute Gottes, z. B. seine Ewigkeit und Unermeßlichkeit, offenbar nicht in der Vernünftigkeit begründet. Sodann ist die Vernünftigkeit nicht etwas absolut *Unabhängiges*; sie setzt ja ihr Formalobjekt, als das Frühere und sie Bestimmende, voraus. Formalobjekt der göttlichen Vernunft ist aber das Sein oder die Wesenheit Gottes.

1. Gegen die oben genannten Gründe pflegt man *einzuwenden*, die metaphysische Wesenheit Gottes müsse die *höchste Stufe des Seins* enthalten; diese aber sei die Vernünftigkeit.

Antwort: Allerdings muß die Definition Gottes die höchste Stufe des Seins enthalten, aber jene höchste Stufe, die Gott mit allen übrigen Wesen irgendwie *gemeinsam* ist. Diese aber ist nicht die Vernünftigkeit, sondern das *Sein*. Das Sein Gottes ist ferner derart, daß es ein Durch-sich-selbst-sein ist, und dadurch *unterscheidet* sich Gott von allen anderen Wesen. — Mit Unrecht würde man sich auf die Definition z. B. des Menschen berufen, der nicht als vernünftiges *Sein* (Wesen), sondern als vernünftiges *Sinnenwesen* definiert werde. Denn dadurch, daß der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, unterscheidet er sich weder von Gott noch von den reinen Geistern. Die höchste, d. h. allen Dingen gemeinsame Stufe des Seins (das Sein als solches) kann nur dann in die Definition aufgenommen werden, wenn sich aus ihr der Artunterschied nicht a priori ableiten läßt. Die Vernünftigkeit läßt sich aber nicht aus der Sinnlichkeit des Menschen a priori ableiten.

2. Als Wesenheit eines Dinges, so wendet man noch ein, muß jenes Merkmal gelten, wodurch es sich von allen anderen Dingen unterscheidet und das die Quelle aller anderen Vollkommenheiten desselben ist. Das ist aber in Bezug auf Gott die „*subsistierende Vernünftigkeit*". Denn durch diese unterscheidet sich Gott von den Geschöpfen, den Körpern sowohl als den Geistern: von den Körpern, weil

die Körper nicht vernünftig, von den geſchaffenen Geiſtern, weil ſie nicht ſubſiſtierende Vernünftigkeit ſind; dazu kommt, daß die ſubſiſtierende Vernünftigkeit letzter Grund aller anderen Vollkommenheiten Gottes iſt. Denn wir können ſie nicht denken, ohne Leben und Sein zu denken.

Antwort: Wir leugnen nicht, daß Gott ſich dadurch von den endlichen Dingen unterſcheidet, daß er die ſubſiſtierende Vernünftigkeit iſt. Iſt aber die ſubſiſtierende Vernünftigkeit auch der *Grund der Attribute Gottes*? Keineswegs. Denn können wir auch aus beſagter Vollkommenheit mit Recht auf die anderen Attribute ſchließen, ſo folgt daraus doch nur, daß dieſelbe für uns *Erkenntnisgrund* der anderen Attribute iſt. Seinsgrund iſt ſie nicht; in der *ontologiſchen Ordnung* iſt das Sein früher als das Leben und dieſes früher als die Vernünftigkeit.

2. *Nicht die Unendlichkeit.* — Faßt man die Unendlichkeit in ihrer *Ausdehnung*, d. h. als Komplex aller nur möglichen Vollkommenheit, ſo hat man die *phyſiſche* Weſenheit Gottes, nicht die metaphyſiſche, nach welcher gefragt wird. Nimmt man ſie in ihrer *Intenſität*, d. h. als den denkbar höchſten Grad von Vollkommenheit, ſo iſt ſie nicht das Erſte und *Urſprüngliche*; denn der höchſte Grad von Vollkommenheit ſetzt ſchon alle Vollkommenheiten voraus. Wir müſſen doch eine Vollkommenheit als überhaupt in Gott ſeiend denken, bevor wir denken, daß ſie unbeſchränkt in ihm ſei. Läßt man die Weſenheit Gottes in der *fundamentalen* unendlichen Vollkommenheit beſtehen, ſo müßte man dieſe doch näher beſtimmen und angeben, welche Vollkommenheit der Grund der Unendlichkeit iſt. Damit würde man aber notwendig zur Aſeität, als dem letzten Grunde der unendlichen Vollkommenheit gelangen und dieſe für die metaphyſiſche Weſenheit Gottes erklären.

1. Aber, ſo wendet man ein, unter Gott verſteht doch jedermann das denkbar vollkommenſte Weſen, den Inbegriff aller möglichen Vollkommenheit, ſomit ein Weſen, das extenſiv unendlich iſt.

Antwort: Wir leugnen das nicht und behaupten nur, daß dieſer Auffaſſung die phyſiſche, nicht aber die *metaphyſiſche* Weſenheit Gottes entſpricht.

2. Durch ſeine Unendlichkeit, entgegnet man, iſt Gott von allem, was nicht Gott iſt, verſchieden, und ſie iſt der objektive Grund, weshalb wir alle Vollkommenheiten als jedes endliche Maß überſchreitend von Gott ausſagen.

Antwort: Mag die Unendlichkeit der ontologiſche Grund mancher göttlichen Attribute ſein, ontologiſcher Grund der *Aſeität* iſt ſie jedenfalls nicht. Für die Aſeität kann ſie nur Erkenntnisgrund ſein, d. h. wir können aus der unendlichen Vollkommenheit Gottes auf ſeine Aſeität ſchließen, ähnlich wie wir aus einer Eigentümlichkeit des Menſchen, z. B. aus ſeiner Sprachfähigkeit, auf ſeine ſinnlich-vernünftige Weſenheit ſchließen. So wenig nun die Sprachfähigkeit der objektive Grund der menſchlichen Weſenheit, ebenſowenig iſt die unendliche Vollkommenheit Gottes der objektive Grund der Aſeität.

Erſte Anmerkung. — Einige finden die metaphyſiſche Weſenheit Gottes darin, daß er das *Sein ſelbſt* (ipsum esse) oder das *nicht ge-*

wordene Sein (esse irreceptum) oder das *durch sich subsistierende Sein* (esse per se subsistens) ist. Diese stimmen der Sache nach mit der von uns vertretenen Ansicht überein. Nichtsdestoweniger scheint die Aseität (esse a se) der passendste Ausdruck zu sein sowohl wegen seiner prägnanten Kürze als auch deshalb, weil er die metaphysische Wesenheit Gottes nach Art der durch die Definition bestimmten metaphysischen Wesensteile der endlichen Dinge wiedergibt, indem der Begriff des Seins gleichsam den Gattungsbegriff, das Durch-sich-sein den Artunterschied repräsentiert.

Zweite Anmerkung. — Außer den im zweiten Beweise erwähnten indirekten Angriffen auf unsern Satz seien hier noch einige Einwendungen besprochen, welche sich *direkt* gegen denselben wenden:

1. Die Aseität ist etwas *Negatives*; denn sie verneint nur, daß Gott hervorgebracht sei. Etwas Negatives kann aber nicht die Wesenheit, am wenigsten die göttliche Wesenheit ausmachen.

Antwort: Die Aseität in sich und wie sie in Gott ist, ist etwas rein Positives, wenn sie auch von uns auf negativem Wege (als Nichthervorgebrachtsein) erkannt wird.

2. Die Aseität drückt nur aus, *woher* Gott ist, nicht, *was* doch jede Definition bezweckt, *was* Gott ist.

Antwort: Sie bezeichnet beides, das Woher und das Was; die Aseität oder das Durch-sich-sein ist eben die *Wesenheit* Gottes.

3. Wie wir die Wesenheit eines Geschöpfes nicht kennen, wenn wir nur wissen, daß es hervorgebracht ist, so haben wir auch keine Kenntnis von der Wesenheit Gottes, wenn wir nur wissen, daß er durch sich ist.

Antwort: Dadurch, daß wir das Geschöpf als etwas Hervorgebrachtes erkennen, wissen wir jedenfalls, was *dem Geschöpfe als solchem* wesentlich ist. Wäre, wie nur ein Gott, so auch nur *ein* Geschöpf möglich, so würden wir überdies wissen, wie es von allem, was nicht Geschöpf ist, sich unterscheidet.

4. Die Wesenheit Gottes müßte auch angeben, worin sich Gott von den übrigen Wesen *unterscheidet*. Die Aseität gibt nur an, daß er mit den übrigen im Sein übereinstimmt.

Antwort: Gott unterscheidet sich von allem andern nicht dadurch, daß er ist, sondern dadurch, daß er *durch sich* ist.

5. Die metaphysische Wesenheit Gottes darf die Attribute nicht einschließen, muß vielmehr von ihnen verschieden sein. Die Aseität schließt aber alle Attribute ein; denn jedes Attribut ist durch sich selbst.

Antwort: Die metaphysische Wesenheit darf die Attribute *nicht förmlich* ausdrücken, sonst wäre ja jeder Unterschied zwischen ihr und den Attributen aufgehoben; anderseits muß das, was sie ausdrückt, zum innersten Sein der Attribute gehören; denn es sind eben *göttliche* Attribute, die als solche durch sich und unbedingt notwendig sind. — Wir erinnern hier an den oben erwähnten Vergleich mit dem Sein im allgemeinen und den Seinsweisen: wie das Sein zum innersten Wesen der Einheit, Wahrheit und Gutheit, so gehört es zum innersten Wesen der göttlichen Attribute, daß sie etwas durch sich Existierendes sind; und wie aus dem Sein gewissermaßen a priori die Einheit, Wahrheit und Gutheit hervorgehen, so ist auch in Gott die Aseität die Quelle der unendlichen Vollkommenheit und der übrigen Attribute.

Drittes Kapitel.

Unterscheidung zwischen Wesenheit und Attributen Gottes.

Dem in unserem Denken bestehenden Unterschiede zwischen Wesenheit und Attributen und zwischen den einzelnen Attributen Gottes entspricht in Gott nicht ein realer, sondern ein virtueller Unterschied.

Von einem göttlichen Attribute kann in zweifachem Sinne die Rede sein. Im weitesten Sinne ist Attribut alles das, was von Gott ausgesagt wird; nach dieser Auffassung wäre auch die Aseität ein Attribut. Im engeren Sinne aber, in welchem wir das Wort hier nehmen, ist Attribut eine Vollkommenheit, die, nach Art einer Eigenschaft in den endlichen Wesen, als aus der Wesenheit hervorgehend gedacht wird. Obschon nun, wie früher gesagt, ein solches Hervorgehen aus der Wesenheit Gottes, die lautere Wirklichkeit und durch sich selbst unendlich vollkommen ist, in der Tat nicht stattfindet, sind wir doch, weil wir Gott nur aus den endlichen Wirkungen erkennen, angewiesen, unsere zunächst auf die endlichen Wesen anwendbare Erkenntnisweise auf Gott zu übertragen. Wie wir also vorher von der metaphysischen Wesenheit, als der Quelle aller göttlichen Vollkommenheiten, handelten, so jetzt von den aus der Aseität fließenden Attributen.

I. Die Unterscheidung ist keine reale.

Beweis. — Daß die Attribute nicht reell von der Wesenheit und voneinander verschieden sind, bedarf nach dem, was über die Einfachheit Gottes gesagt wurde, keines besondern Beweises. Denn ein realer oder wirklicher Unterschied findet nur da statt, wo tatsächlich und unabhängig von unserem Denken das eine nicht das andere ist. Ein wirklicher Unterschied setzt demnach ein Mehrfaches voraus; das Mehrfache aber widerspricht dem Einfachen.

II. Wir machen in unserem Denken einen Unterschied.

Beweis. — Daß wir in unserem Denken Wesenheit und Attribute und diese wiederum voneinander unterscheiden, lehrt uns die eigene Beobachtung. Denn einen andern Begriff bilden wir, wenn wir Gott als den Gütigen, einen andern, wenn wir ihn als den Gerechten, einen andern, wenn wir ihn als den durch sich selbst Existierenden denken. Dieser Unterschied besteht nicht nur in Worten; im Gegenteil, weil die Begriffe verschieden sind, deshalb werden auch verschiedene Worte als deren Zeichen und Ausdruck gewählt.

III. Die Unterscheidung ist eine virtuelle.

Der in unserem Denken bestehende Unterschied ist indes nicht einzig in unserer Erkenntnisweise begründet, sondern einigermaßen auch in Gott selbst;

er ist nicht reine Verstandesunterscheidung (distinctio pure mentalis), sondern eine virtuelle Unterscheidung (distinctio rationis ratiocinatae oder virtualis), und zwar eine virtuelle unvollkommene, da die virtuelle vollkommene eine metaphysische Zusammensetzung in Gott voraussetzen würde. — Früher haben wir gezeigt, daß der Unterschied, den wir zwischen Gottes Dasein und Wesenheit machen, einzig in unserem Denken begründet ist, und daß Wesenheit und Dasein Gottes gar keinen Grund zu einer Unterscheidung bieten, die über unser Denken hinausgeht. Anders verhält es sich bezüglich der Wesenheit und Attribute. Indes ist hier zu beachten, daß es etwas anderes ist, ein unvollkommenes Fundament zu unserer Verstandesunterscheidung bieten, und etwas anderes, wirklich und in sich unterschieden sein.

Wenn wir die in unserem Denken bestehende Unterscheidung eine virtuelle, eine in Gott begründete nennen, so finden wir diesen Grund in Gott selbst und nicht bloß, wie die Nominalisten, in seiner äußeren Beziehung zur Welt. Wenn ich mir Gott bald als den Erschaffer, bald als den Erhalter der Welt denke, so wird diese Verschiedenheit der Begriffe nur von etwas außer Gott Liegendem hergeleitet, und ich denke deshalb noch nicht Gott selbst durch verschiedene Begriffe. Damit unsere Unterscheidung in Gott selbst begründet sei, muß unserem Verstande, trotz der Einfachheit Gottes, irgendwie Verschiedenes dargeboten werden.

Beweis. — 1. Damit der in unserem Denken bestehende Unterschied seine Begründung in Gott habe, ist nur erfordert, daß die an sich eine und einfache Vollkommenheit Gottes zu verschiedenen Begriffen Anlaß biete. Dies ist aber der Fall eben wegen ihrer Unendlichkeit. Denn weil eine unendliche Vollkommenheit in ihrer Einfachheit alle endlichen noch so verschiedenen Vollkommenheiten einschließt, bietet sie dem Verstande, der sie nicht in ihr selbst schaut, sondern nur aus den Geschöpfen erkennt, gleichsam ebensoviele Arten von Vollkommenheit und ebensoviele Seiten dar, als jene sind, denen die eine göttliche Vollkommenheit gleichkommt. Daß wir die Begriffe verschiedener Vollkommenheiten auf Gott übertragen, hat freilich in unserem Denken, welches mit dem Endlichen beginnt, seinen Grund; daß wir sie aber auf Gott übertragen dürfen, oder daß den verschiedenen Begriffen in Gott ein verschiedener Inhalt entspricht, hat seinen Grund in Gott, der alle endlichen Vollkommenheiten einschließt und überragt.

2. Alle Vollkommenheiten, die sich in den Geschöpfen vorfinden, sind trotz ihrer Verschiedenheit der schwache Ausdruck der einen Gott eigenen unendlichen Vollkommenheit und sind in dieser begründet. Aber auch unsere Begriffe sind der schwache Ausdruck der unendlichen Vollkommenheit Gottes,

und zwar um so mehr, da wir aus den geschöpflichen Vollkommenheiten, wie aus einem Bilde, Gott erkennen. Folglich haben auch die verschiedenen Begriffe, durch die wir Gottes Vollkommenheit denken, ebenso in Gott ihre Begründung; sie sind gleichsam verschiedene Strahlen, unter denen die eine Lichtquelle uns erscheint.

Vierter Abschnitt.

Der Pantheismus.

Erstes Kapitel.

Zur Geschichte des Pantheismus.

Nachdem wir Wesen und Attribute Gottes erörtert, insbesondere die Persönlichkeit, unendliche Vollkommenheit und Einzigkeit Gottes dargetan und damit die Existenz des wahren Gottes bewiesen, erübrigt noch, diejenigen Lehren zu prüfen, welche zwar eine Gottheit anerkennen, aber eine Gottheit, die in Wahrheit keine ist, weil sie mit dem, was nicht Gott ist, mehr oder weniger identifiziert wird, die Lehre der Pantheisten. Mit dem Worte „Pantheismus" bezeichnet man alle jene philosophischen Systeme, nach welchen die Gottheit zwar der Grund der Welt, aber mit der Welt identisch ist. Der Pantheismus ist, so sehr auch manche Pantheisten dagegen protestieren, nur ein versteckter Atheismus.

Es lassen sich zwei Hauptformen des Pantheismus unterscheiden, je nachdem der Ursprung der Welt durch Ausfluß (Emanation) aus der Gottheit (pantheismus emanasticus) oder durch Entwicklung der Gottheit selbst (monismus pantheisticus) erklärt wird. Weniger wichtig ist die Unterscheidung zwischen vollkommenem und unvollkommenem, realem und idealem Pantheismus. — Im folgenden geben wir einen historischen Überblick über die vielgestaltigen pantheistischen Systeme.

1. Pantheistischen Anschauungen begegnen wir zuerst in der Vedantaschule der Inder (ca 14. Jahrhundert v. Chr.). Der kurze Inhalt dieser Lehre ist: Brahma allein ist, und außer ihm gibt es nur Schein und Täuschung (Maja). Übrigens gab es bei den alten Indern auch eine theistische Schule. So wird im Kusmanjali die Existenz eines persönlichen Gottes verteidigt und der Nachweis dafür sowohl aus der Beschaffenheit der Welt als auch den heiligen Büchern des Veda erbracht. Das indische Volk stand dem Pantheismus fern.

2. Der Buddhistische Pantheismus (richtiger Nihilismus) lehrt, alles sei aus nichts entstanden und kehre ins Nichts zurück; alles sei nur Illusion. In der Vernichtung besteht die Seligkeit. Je mehr sich die Seele durch Askese heiligt, desto schneller wird sie wieder zu nichts (Nirwana).

3. Im Pantheismus der Griechen haben wir mehrere Systeme zu unterscheiden: a) Die Eleatische Schule (nach einigen von Xenophanes, nach anderen von Parmenides gegründet) nimmt nur ein ewiges, unwandelbares Wesen an; die Vielheit der Dinge in der Welt sowie die Bewegung sind bloßer Schein, der nur für Wirklichkeit gehalten wird, weil die Menschen das, was nichts ist, als Seiendes auffassen. — b) Dem hylozoischen Pantheismus der Stoiker (Zeno, geb. 350 v. Chr.) erscheint die ganze Welt als ein ungeheures Lebewesen, dessen Seele, die Gottheit, mit dem Weltstoff vereinigt, diesen in der verschiedensten Weise gestaltet. — c) Die neuplatonische Schule (deren Hauptvertreter Plotinus, geb. 204 n. Chr.). Ihre Lehre ist ein Gemisch orientalischer Religionen und griechischer Philosophie. Aus einer Urmonas ist der Geist, aus dem Geiste die Weltseele emaniert, aus dieser durch Emanation der Stoff entstanden. In der Erzeugung des Stoffes hat sich die von der Urmonas stammende Zeugungskraft erschöpft. Der Stoff ist infolgedessen gleichsam eine Mißgeburt, nicht mehr wahres Sein, sondern nur ein Schatten des Seins und eigentlich Nichtsein. Mit dem Sein hat der Stoff auch die Gutheit verloren; er ist schlecht und das Prinzip alles Bösen. Aus der Verbindung der Weltseele mit dem Stoffe entsteht die Vielheit der Dinge in der Welt. Letztere wurde weder erschaffen noch aus einem bereits gegebenen Stoffe gebildet, sondern aus der göttlichen Substanz irgendwie hervorgebracht.

4. Die Pantheisten des Mittelalters. a) Johannes Scotus (Erigena, gest. 833) lehrt zwar, die Welt sei aus nichts erschaffen, fügt aber erklärend bei, das Nichts sei die göttliche Substanz. Diese könne mit Recht Nichts genannt werden, weil sie den Geschöpfen in nichts vollkommen ähnlich sei, und weil ihr von allem, was den Geschöpfen eigen, nichts im eigentlichen Sinne zukomme. Die Weltsubstanz ist demnach göttliche Substanz. — b) Manche Ultrarealisten des Mittelalters fassen die Wesenheit Gottes als den Inbegriff des Allgemeinen und machen sie zum Formalprinzip aller Dinge. So Almaricus Carnutensis (gest. 1209). David von Dinanto (ca 1200) lehrte, Gott sei das Subjekt, aus welchem Geist und Stoff bestehen. — c) Aus der Übergangsperiode sind wegen ihrer pantheistischen Richtung zu erwähnen die deutschen Mystiker: „Meister" Eckhardt, Johannes Tauler, Nikolaus von Cusa. Vor allen aber

5. Giordano Bruno (1550—1600), welcher die in den Schriften des Nikolaus von Cusa verborgenen pantheistischen Gedanken zu einem einheitlichen System entwickelte. Der kurze Inhalt seiner Lehre ist dieser. Bei aller Vielheit und Mannigfaltigkeit der Formen gibt es doch nur eine Substanz. Das Entstehen und Vergehen ist nur Veränderung der Erscheinungsweise; in Wahrheit ist alles nur ein Sein, eine allgemeine, un-

endliche, ewige, unwandelbare Subſtanz. Die unendliche Subſtanz iſt die Identität aller Gegenſätze, die Indifferenz alles Differenzierten, die Einheit des Vielen. Sie iſt unendliche Potentialität und Aktualität; unendliche Potentialität, weil ſie alles ſein kann; unendliche Aktualität, weil ſie in Wirklichkeit alles iſt. Sie iſt auch der Urgrund aller Potentialität und Aktualität. Nach ihrer unendlichen Potentialität betrachtet, iſt ſie der unveränderliche Weltſtoff; nach ihrer unendlichen Aktualität betrachtet, iſt ſie die allen einzelnen Formen zu Grunde liegende Weltform. Indem ſie ferner die Formen, welche indifferenziert in ihr enthalten ſind, hervorbringt, iſt ſie die in allen Dingen lebende und wirkende Weltſeele. Als Weltſeele iſt ſie ganz in der ganzen Welt und ganz in den einzelnen Weltteilen, wenn auch in verſchiedener Weiſe, zugegen.

Die Entwicklung der unendlichen Subſtanz vollzieht ſich in drei Stadien, indem ſie zuerſt nur unbeſtimmte, dann immer beſtimmtere Formen aus ſich hervorbringt. Das erſte Stadium iſt die Scheidung der unendlichen Subſtanz ſelbſt in ausgedehnten und unausgedehnten Stoff; aus letzterem beſtehen die Geiſter. Die Vielheit und Verſchiedenheit der Dinge, die Gattungen, Arten, Individuen ſowie deren verſchiedene Eigenſchaften ſind im Grunde nur verſchiedene Formen, gleichſam verſchiedene Seiten und Anſichten derſelben unveränderlichen göttlichen Subſtanz.

6. Baruch Spinoza (1632—1677). Nur eine Subſtanz kann es geben; denn Subſtanz iſt, „was in ſich iſt und durch ſich begriffen wird“. Die Subſtanz iſt ewig, notwendig, unendlich, unteilbar. Sie iſt Gott, die immanente Urſache der Welt. Von den unendlich vielen Attributen der göttlichen Subſtanz ſind uns nur zwei bekannt: das Denken und die Ausdehnung. Jedes dieſer Attribute iſt der Ausdruck der göttlichen Weſenheit; aus dem Denken erklärt ſich die Geiſterwelt, aus der Ausdehnung die Körperwelt. Die Menſchenſeele und die Ideen ſind nur Modifikationen (modi) der göttlichen Subſtanz, inſofern dieſelbe denkend iſt; in gleicher Weiſe ſind die Körper mit ihrer Bewegungen Modifikationen der göttlichen Subſtanz, inſofern ſie ausgedehnt iſt. Die Summe aller Modifikationen, welche als eine immanente Wirkung der göttlichen Subſtanz aufzufaſſen iſt, heißt Natur.

In Gott gibt es weder Vernunft noch Willen; dieſe ſind ja nur Modifikationen des Denkens und verhalten ſich zum Denken ſelbſt wie Ruhe und Bewegung zur Ausdehnung. Es gibt daher in Gott auch nicht Liebe noch Haß noch irgend welche Zweckſtrebigkeit. Gott iſt auch nicht die freie — wie man gewöhnlich annimmt —, ſondern die notwendige Urſache der Welt. Daß er ſich zur Welt entwickelte, war ebenſo notwendig, wie es notwendig iſt, daß die Winkel eines Dreiecks zwei

rechten gleich sind. Nichtsdestoweniger ist die Freiheit eine wesentliche Beschaffenheit der göttlichen Substanz. Die Freiheit besteht nämlich darin, daß ein Wesen durch seine Wesenheit existiert und nur durch sich selbst zur Tätigkeit bestimmt wird.

7. Nach J. G. Fichte (1762—1814) ist der letzte Grund der (eingebildeten) Welt das „Ich" oder die „Ichheit", welche indes nicht wirkliche Substanz, sondern „reines Bildwesen" ist. Aus der Ichheit entwickelt sich alles durch These, Antithese und Synthese. Indem nämlich das Ich sich selbst schaut, setzt es sich (Thesis). Sodann setzt es sich ein Nicht-Ich gegenüber und unterscheidet sich von diesem (Antithesis); da aber das Ich und das Nicht-Ich im selben Erkennenden sind, müssen sie sich zum Teil einschränken (Synthesis). Nach diesem Schema schreitet die Entwicklung fort: in jeder Synthese liegt wieder eine Antithese verborgen, die das Schlimmste befürchten läßt, aber glücklicherweise immer in eine Synthese umschlägt. Auf diese Weise werden zuerst die Kantschen Kategorien (Kausalität, Substantialität usw.) erklärt, dann die Fähigkeiten und Tätigkeiten, schließlich das Menschengeschlecht und die ganze sinnfällige Welt. Gott ist nämlich wesentlich die moralische Ordnung und das Gesetz. Ein Gesetz ist aber nicht denkbar ohne freien Willen; also muß der mit Freiheit begabte Mensch gesetzt werden, der dann seinerseits der sinnfälligen Welt als der Sphäre seiner freien Tätigkeit bedarf.

8. Schelling (1775—1854) faßt als das Absolute oder als erstes Prinzip die Identität des Subjektiven und Objektiven, des Idealen und Realen, des Geistes und der Natur. Zur Erkenntnis dieses Absoluten gelangte Schelling, wie er uns versichert, durch „intellektuelle Anschauung". Die beiden großen Reiche Natur und Geist, in welche das Absolute sich differenziert, weisen nur quantitative Unterschiede auf; beiden sowie auch allen in ihnen umschlossenen Einzelwesen liegt das absolute Sein zu Grunde, d. h. sie bestehen wesentlich aus der Identität des Subjektiven und Objektiven. Allerdings tritt in den Einzelwesen bald das subjektive, bald das objektive Element stärker hervor; doch diese Verschiedenheit wird dadurch ausgeglichen, daß beide Elemente in der Gesamtheit aller Wesen gleich stark vertreten sind. Diese kann daher auch mit dem Absoluten eins sein, ohne die demselben wesentliche Identität des Subjektiven und Objektiven zu stören. — Die Einzeldinge als Ganzes betrachtet, sind die Form des Absoluten. Das All ist nichts anderes als das Absolute nach Wesen und Form. Die Entwicklung des Absoluten zum All ist eine notwendige. Als absolute Identität ist indes die Gottheit nicht wirklich, als solche ist sie vielmehr nur die Voraussetzung der wirklichen Gottheit, die sich erst durch ihre Entwicklung in die Wirklichkeit hinaussetzt.

9. Hegels (1770—1831) Fundamentalsatz lautet: Denken und Sein sind dasselbe. Das Absolute, als absolute Identität, welches für Schelling der Ausgangspunkt war, ist nach Hegel der Ziel- und Endpunkt der Philosophie. Das Absolute kann nämlich zweifach aufgefaßt werden: als leeres Sein, und so ist es erstes Prinzip der subjektiven und objektiven Ordnung und ist Begriff; oder als absolute Identität, und so ist es die Fülle alles Seins und wird Idee genannt. Hegel stellt sich nun die Aufgabe, zu zeigen, wie sich das leere Sein zur Fülle des Seins, der Begriff zur Idee entwickelt. Die Methode, welche er dabei anwendet, bezeichnet er als die „dialektische", welche darin bestehen soll, daß sie zugleich mit der Form den Inhalt erzeugt. Während nach der gewöhnlichen Anschauung das Denken einen Gegenstand, ein Sein voraussetzt, will Hegel durch das Denken das Sein setzen und aus diesem dialektisch alles entwickeln. Demnach wäre, wie das Sein, so das Denken, weil mit dem Sein identisch, der letzte Grund von allem.

Die Entwicklung des Absoluten, als des leeren Seins oder des Begriffes zum Absoluten, als der Fülle des Seins oder der Idee, beruht auf der „Macht der Negativität". Um von einem Stadium der Entwicklung zum nächstfolgenden zu gelangen, bedarf es der These, der Antithese und der Synthese, d. h. der Bejahung, der Verneinung und der Verneinung der Verneinung. Aber weit entfernt, durch die Macht der Negativität an Realität zu verlieren, gewinnt das Sein in jedem Stadium der Entwicklung an Realität, indem es eine neue Bestimmung erhält, bis es schließlich zur absoluten Fülle wird. Die drei Hauptstadien, zu welchen die dialektische Bewegung hinführt, sind: in der idealen Welt die Wesenheit, der Begriff im engeren Sinne; in der äußeren Welt die Natur; in der inneren Welt der Geist. — Lassen wir nun die dialektische Bewegung beginnen.

Den Ausgangspunkt bildet, wie oben bemerkt wurde, das leere, unbestimmte Sein. Dieses ist, weil gänzlich unbestimmt, dasselbe wie das Nichts. „Das Nichts ist, als dieses Unmittelbare, sich selbst Gleiche, ebenso umgekehrt dasselbe, was das Sein ist." [1] Also Sein ist Nichts, und Nichts ist Sein; beide sind identisch. Trotz ihrer Identität sind sie jedoch voneinander verschieden. „Ebenso richtig als die Einheit des Seins und des Nichts ist es aber auch, daß sie schlechthin verschieden sind, das eine nicht ist, was das andere ist." [2] Daher die Unruhe und die stetige Bewegung des Seins zum Nichts und des Nichts zum Sein. Diese Bewegung kommt zur Ruhe im Werden, durch welches das Sein Bestimmtheit und

[1] Enzyklopädie § 88. [2] Ebd.

Begrenzung erhält; im Werden sind Sein und Nichts geeinigt. „Die Wahrheit des Seins sowie des Nichts ist daher die Einheit beider. Diese Einheit ist das Werden.“ [1] Die beiden Momente des Werdens sind Sein und Nichts. „Jedermann hat eine Vorstellung vom Werden und wird ebenso zugeben, daß es eine Vorstellung ist; ferner daß, wenn man sie analysiert, die Bestimmung von Sein, aber auch von dem schlechthin andern desselben, dem Nichts, darin enthalten ist.“ [2] Dieser Gegensatz veranlaßt neue Bewegung und führt zum Dasein, in welchem der Gegensatz ausgeglichen wird. „So ist Werden nicht nur die Einheit des Seins und des Nichts, sondern ist Unruhe in sich — die Einheit, die nicht bloß als Beziehung-an-sich bewegungslos, sondern durch die Verschiedenheit des Seins und des Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist. Das Dasein dagegen ist diese Einheit oder das Werden in der Form der Einheit; ebendarum ist das Dasein einseitig und endlich.“ [3]

Das Dasein, als Sein mit einer Bestimmtheit, ist Qualität; das Dasein in „dieser seiner Bestimmtheit in sich reflektiert ist Daseiendes oder Etwas“ [4], d. h. ein durch die Negation bestimmtes und begrenztes Subjekt ist Etwas. Vom Dasein schreitet die dialektische Bewegung fort zur Veränderung; aus der Veränderung resultiert das Für-sich-sein. Im weiteren Verlaufe der Bewegung wird das Sein zum Wesen. Letzteres wird also definiert: „Das Wesen, als das durch die Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Sein, ist die Beziehung auf sich selbst, nur indem sie Beziehung auf anderes ist, das unmittelbar nur als ein Gesetztes und Vermitteltes ist. — Das Sein ist nicht verschwunden, sondern erstlich ist das Wesen, als einfache Beziehung auf sich selbst, Sein; fürs andere ist aber das Sein nach seiner einseitigen Bestimmung, unmittelbares zu sein, zu einer nur negativen herabgesetzt, zu einem Schein. — Das Wesen ist hiermit das Scheinen in sich selbst“ [5] — „das Sein oder die Unmittelbarkeit, welche nur durch ihre Negation Vermittlung mit sich und Beziehung auf sich selbst ist, oder die Vermittlung, die sich zur Beziehung auf sich, zur Unmittelbarkeit aufhebt — das Sein, so durch Aufheben der Vermittlung in sich vermittelt, ist das Wesen“ [6].

Durch Verneinung wird das Wesen zum Schein. Schein und Wesen sind dasselbe; aber infolge des inneren Gegensatzes, der zwischen beiden besteht, wird der Schein zur Wirklichkeit, welche die konkrete Einheit des Wesens und der Erscheinung ist. Von der Wirklichkeit geht die dialektische Bewegung weiter zur Substanz und zum Grunde von diesen

---

[1] Enzyklopädie § 88. [2] Ebd. [3] Ebd. [4] Ebd. § 91.
[5] Ebd. § 112. [6] Ebd. § 111.

zum Begriff, welcher „die Wahrheit des Seins und des Wesens ist“ [1]. Der Begriff ist subjektiver Begriff, Urteil und Schluß.

Der Begriff wird realisiert, er wird zum Objekt. Dieses ist „unmittelbares Sein durch die Gleichgültigkeit gegen den Unterschied und in sich Totalität, und zugleich, indem diese Identität nur das An-sich-seiende der Momente ist, ist es ebenso gleichgültig gegen seine unmittelbare Einheit; der Unterschied ist vorhanden, es ist ein Zerfallen in Unterschiedene, deren jedes selbst die Totalität ist. Das Objekt ist daher der absolute Widerspruch der vollkommenen Selbständigkeit des Mannigfaltigen und der ebenso vollkommenen Unbeständigkeit derselben.“ [2] Das Objekt wird zum Mechanismus, Chemismus und zum Zweck. Schließlich wird es zur Idee, welche „das Wesen an und für sich ist, die absolute Einheit des Begriffes und der Objektivität“ [3]. Das alles vollzieht sich durch die Macht der Objektivität. „Die Idee kann als die Vernunft (dies ist die eigentliche philosophische Bedeutung für Vernunft), ferner als das Subjekt-Objekt, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat, als das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann usw., gefaßt werden, weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in sich enthalten sind.“ [4]

Die Idee hat noch drei Stadien zu durchlaufen: sie setzt sich als Leben, als Erkennen und schließlich als absolute Idee. „Die Idee als Einheit der subjektiven und objektiven Idee ist der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem sie das Objekt ist — ein Objekt, in welches alle Bestimmungen zusammengegangen sind. Diese Einheit ist hiermit die absolute, und alle Wahrheit die sich selbst denkende Idee, und zwar hier als denkende, als logische Idee.“ [5] Damit wäre die Entwicklung in der idealen Ordnung vollendet. — Jetzt wird noch aus der Idee die äußere, dann die innere Welt (Natur und Geist) konstruiert. „Die Natur ist hiermit in ihre Wahrheit übergegangen, in die Subjektivität des Begriffes, deren Objektivität selbst die aufgehobene Unmittelbarkeit der Einzelheit, die konkrete Allgemeinheit ist, so daß der Begriff gesetzt ist, welcher den Begriff zu seinem Dasein hat — der Geist.“ [6] Nur deshalb hatte sich ja die Idee als Natur gesetzt, damit sie zur Selbsterkenntnis komme und sich selbst und in sich alle Wahrheit erschaue.

Krause (1782—1832) schließt sich an Schelling an; möchte aber doch einen persönlichen Gott beibehalten. Seine Lehre ist eine Verquickung von

[1] Ebd. § 159. [2] Ebd. § 194. [3] Ebd. § 213. [4] Ebd. § 214.
[5] Ebd. § 236. [6] Ebd. § 376.

Pantheismus und Theismus, die er selbst als Panentheismus bezeichnet. Gott und die Welt sind eine identische Substanz. Gott geht indes nicht ganz in der Welt auf, sondern bewahrt sein An-sich-sein. Auf diese Weise ist die Welt gewissermaßen ein Bestandteil Gottes und in Gott; sie ist aber auch außerhalb der Gottheit, insofern diese über die Welt hinausreicht. Eine Folge der Selbständigkeit, welche sich Gott der Welt gegenüber bewahrt, ist die, daß er sein eigenes Selbstbewußtsein hat und nicht erst im Menschen zum Bewußtsein kommt.

Schopenhauer (1788—1860) hält mit Kant (gegen Fichte) an der wirklichen Existenz der Dinge fest, tadelt ihn aber, daß er den Anstoß zur Wahrnehmung von den Dingen ausgehen läßt. Um in der Beurteilung der Welt das Richtige zu treffen, geht er von jenem Stück Welt aus, das jedem Menschen am nächsten liegt, vom menschlichen Körper. Seinen Körper nimmt jedermann auf zweifache Weise wahr: einmal durch Vermittlung der Sinne, und so erkennt er ihn als einen von vielen; sodann unmittelbar durch das Bewußtsein; hier tritt der Körper als Wille auf. Die Welt als Vorstellung ist nur die äußere Seite der Welt; ihr eigentliches Wesen oder die Welt an sich ist der Wille. Unser Körper ist nämlich nach Schopenhauer nichts anderes als die Substanz oder die Objektivierung unseres Willens. Bisher war die Menschheit der Meinung, der Körper sei etwas vom Willen Verschiedenes und werde vom Willen bewegt. Doch das war eine arge Täuschung; in Wirklichkeit sind die Bewegungen des Körpers Selbstbewegungen des Willens. Beweisen läßt sich diese Behauptung allerdings nicht; allein ein Beweis wäre ganz überflüssig, da die Sache evident ist. Es steht also fest, daß jeder einzelne Mensch seinen Körper als seinen Willen erkennt.

Da nun die fremden Körper ganz ähnliche Vorstellungen wie der eigene Körper erzeugen, so dürfen wir annehmen, daß auch sie, wie unser eigener Körper, Wille sind. Die ganze Körperwelt ist demnach Wille; der Wille macht das Wesen des Weltalls aus. Wie es nur ein Weltall gibt, so gibt es auch nur einen Willen, nämlich den Weltwillen. Derselbe ist aber nicht aufzufassen als ein Vermögen, das sich frei betätigt und dessen Betätigung ins Bewußtsein fällt, sondern als blinder, unbewußter Wille, als welcher er sich in den unfreiwilligen Bewegungen der Körper offenbart. Bewußt wird sich der Wille erst, wenn er sich im Gehirn objektiviert. Das Erkennen ist nämlich nur Objektivierung des Willens auf ihrer höchsten Stufe. Die Gesamtheit der Dinge ist, wie gesagt, nur ein Wille, der sich aber in den verschiedenen Dingen auf verschiedene Weise objektiviert: alle Unterschiede in den Dingen sind Schein und Täuschung.

Der Wille, von Natur aus unglücklich, wird sich, nachdem er im menschlichen Gehirn objektiviert worden, seines Unglückes bewußt. Weshalb ist aber der Wille wesentlich unglücklich? Weil er Verlangen und Sehnsucht ist, die wesentlich ein nicht gegenwärtiges Gut zum Gegenstande haben. Der Wille ist also die personifizierte Sehnsucht, die immer verlangt, ohne jemals den Besitz des verlangten Gutes zu erreichen; kein Wunder, daß er unglücklich ist. Läßt der Sehnsuchtsschmerz einmal nach, so stellt sich sofort die Langweile ein, die ebenso lästig ist. So pendelt der Wille unabläßig hin und her zwischen Schmerz und Langweile. Kann es wohl etwas Schlimmeres geben? Die Welt ist also, wie sie in Wirklichkeit ist, die schlechteste unter allen möglichen Welten. Nun kommt die praktische Frage: Wie läßt sich diesem Elende steuern? Durch die Askese, die den Willen ertötet, damit er uns mit seinen Wünschen nicht quäle. Da aber der Körper der objektivierte Wille ist, so muß auch der Körper abgetötet werden. Nach Schopenhauer ist also der Urgrund der Welt der substantielle, wesentlich unglückliche Urwille. Solange er sich im Menschen, in welchem er zum Bewußtsein erwacht, bejaht, d. h. sein Leben will, bleibt er dem Elende preisgegeben; Erlösung findet er nur dadurch, daß er den Willen zum Leben verneint. Ziel und Ende der Welt ist also Selbstvernichtung. Mit Recht wird der Schopenhauersche Pantheismus als Pessimismus und Nihilismus bezeichnet.

Ähnlich wie Schopenhauer philosophiert v. Hartmann. Der Urgrund der Welt ist das Unbewußte, das nicht bloßer Wille, sondern die Identität des Willens und des Erkennens ist. In sich nichts Wirkliches, tritt das Unbewußte, von Unseligkeit getrieben, zum wirklichen Wollen heraus und entfaltet sich zur Allheit der wirklichen Dinge, in der Hoffnung, dadurch glücklich zu werden.

Zweites Kapitel.

Gegen den Pantheismus in seiner allgemeinsten Form.

Die Welt, sowohl in ihrer Erscheinung als in ihrem innersten Grunde betrachtet, erweist sich als zufällig und hervorgebracht.

In zweifacher Beziehung können wir von der Welt reden; insofern sie uns unmittelbar erscheint, und insofern wir ihren innersten und tiefsten Grund betrachten. Damit soll jedoch keineswegs gesagt sein, daß das, was in der Welt uns unmittelbar entgegentritt, nur Erscheinungen, nicht Wesen und Substanz sei. Unter Erscheinung der Welt verstehen wir vielmehr die Wesen, welche die Welt ausmachen, insofern sie der Erfahrung unterworfen sind. Weil sich aber nicht behaupten läßt, daß alles in der

Welt gleichmäßig der Sinneserfahrung zugänglich sei, so sprechen wir auch von einem tiefsten Grunde der an sich sinnfälligen Wesen; wir sind dazu um so mehr berechtigt, weil diejenigen, welche das Entstehen der Welt leugnen, zwischen der Welt in ihrem innersten Grunde und in ihrer äußeren Erscheinung unterscheiden.

Als innersten Grund der Welt betrachtete die älteste Philosophie der Griechen den durch sich bestehenden ewigen, nicht hervorgebrachten Stoff, aus welchem sich zufällig oder auch infolge der dem Stoffe innewohnenden Kräfte die jetzige Welt entwickelt habe. Dieser krasse Materialismus hat auch in unseren Tagen zahlreiche Anhänger. Durch die in den Stoffteilchen liegenden Kräfte haben sich nicht nur die anorganischen, sondern auch die organischen Körper gebildet, und selbst das in uns Denkende und Wollende ist nichts als organischer Stoff.

Schopenhauer nimmt im Anschlusse an die Lehren des Buddhismus als das Ursprüngliche den „Willen" an, der sich zu den verschiedenen Gebilden der Welt entfalte. Dieser Wille ist das Substrat aller Erscheinungen, d. h. der ganzen Natur; er ist das einzige wahrhaft Reale, das allein Ursprüngliche und Metaphysische in der Welt, während alles übrige nur Erscheinung, d. h. bloß Vorstellung ist. Daß dieses Weltprinzip sich auf einen höheren Urheber zurückführen lasse, stellt Schopenhauer mit aller Entschiedenheit in Abrede[1].

Erster Teil: Die Welt in ihrer Erscheinung betrachtet, ist zufällig und hervorgebracht.

Beweis. — Daß sich die Welt, soweit sie in die Erscheinung tritt oder der Erfahrung zugänglich ist, als ein Gewordenes erweist, läßt sich aus ihren Eigentümlichkeiten ersehen:

1. Mögen wir sie in ihren Teilen oder als Ganzes betrachten, immer tritt sie uns als etwas Endliches entgegen. Auch das vollkommenste aller durch die Erfahrung uns bekannten Wesen, die Menschenseele, ist sowohl in ihrer Tätigkeit als auch in der Art ihrer Tätigkeit begrenzt. Denn sie ist weit davon entfernt, alles, was erkennbar ist, zu erkennen, und in dem, was sie erkennen kann, hängt sie vom Erkenntnisgegenstande ab. Noch mehr zeigt sich die Welt in ihrer Endlichkeit und Beschränktheit, wenn wir sie als Ganzes betrachten. Denn, um nur eins zu erwähnen, geht nicht allen Wesen, die außer dem Menschen in der Welt existieren, die höchste, d. h. die geistige Tätigkeit ab? Wenn aber die Welt in ihrer Vollkommenheit begrenzt ist, hat sie ihr Dasein nicht

[1] S. Über den Willen in der Natur (1854) 2.

durch sich selbst, weil mit der Existenz durch sich selbst notwendig die Unendlichkeit verbunden ist. Folglich besitzt die Welt, wenn wir sie in den unserer Erfahrung zugänglichen Wesen betrachten, das Dasein nicht durch sich; sie hat es also von einem andern empfangen.

2. Die Welt erweist sich ferner als veränderlich. Nicht nur der Mensch ist in seinem Innern den verschiedensten Zuständen unterworfen, auch an den Körpern ist eine fortlaufende Reihe von Veränderungen wahrzunehmen. Was aber veränderlich ist, hat den Grund seines Daseins nicht in sich, sondern in einem andern.

3. Endlich bietet die Welt in den uns bekannten Wesen eine vielfache Zusammensetzung dar. Die Körper bestehen aus integrierenden und aus Wesensteilen; selbst zu der einfachen Substanz der menschlichen Seele treten die Akte des Erkennens und Wollens als Accidenzien hinzu. Ein zusammengesetztes Wesen hat aber den Grund seines Daseins nicht in sich selbst. Folglich erweist sich die Welt in den unserer Erfahrung zugänglichen Wesen als etwas nicht durch sich Existierendes, mithin als etwas Gewordenes.

Zweiter Teil: Die Welt, in ihrem innersten Grunde betrachtet, ist hervorgebracht.

Beweis. — Mag man sich den Grund der Welt als etwas Materielles oder als etwas Geistiges denken, auf jeden Fall kann er nicht durch sich selbst das Dasein besitzen, muß also hervorgebracht sein.

1. Dieselben Gründe, welche die Welt in ihrer Erscheinung als etwas Gewordenes und Hervorgebrachtes erweisen, tun auch dar, daß sie in jeder Beziehung, also auch in ihrem innersten Grunde, zufällig und hervorgebracht ist. Denn was durch sich selbst existiert und den Grund seines Daseins in sich selbst trägt, ist in jeder Beziehung unendlich vollkommen, unveränderlich und einfach. Nun ist aber die Welt, wie wir soeben gesehen, weder in jeder Beziehung vollkommen noch unveränderlich noch einfach. Die genannten Eigenschaften gehen der Welt in ihrer Erscheinung, d. h. in den unserer Erfahrung zugänglichen Teilen derselben ab. Die Welt trägt also den Grund ihres Daseins nicht in sich selbst, und auch der Urstoff und der Urwille, oder was man sonst als den inneren Urgrund der Welt bezeichnen mag, sind etwas Gewordenes und Hervorgebrachtes.

2. Für die Annahme eines durch sich bestehenden inneren Urgrundes der Welt werden entweder gar keine oder nur nichtige Gründe vorgebracht. — a) Neuere Materialisten verweisen darauf, daß gegenwärtig alle Dinge beim Entstehen irgendwoher den Stoff nehmen, aus dem sie be-

stehen, und beim Vergehen den Stoff irgendwohin abgeben. Daraus folgern sie dann, daß, wie jetzt, so von jeher das eine aus dem andern entstanden, und folglich der Stoff ewig und durch sich selbst bestehend sei. Mit Unrecht; daraus, daß kein neuer Stoff entsteht, läßt sich nur der Schluß ziehen, daß die natürlichen, innerhalb der Welt wirkenden Ursachen nicht im stande sind, den Stoff selbst zu erzeugen, daß somit keine natürliche Kraft die letzte Ursache des Stoffes sei, nicht aber, daß der Stoff keine andere Ursache voraussetze oder daß er durch sich selbst das Dasein besitze. — b) In Bezug auf den Urwillen Schopenhauers bemerken wir: Wenn sich auch in der ganzen Natur, d. h. in jedem einzelnen Wesen ein Streben kundgibt, so kann dasselbe doch nur in einem ganz uneigentlichen und figürlichen Sinne als ein Wollen bezeichnet werden. Sodann folgt doch keineswegs, daß dieses Streben irgendwo als ein einheitliches existiere, so daß jedes einzelne Streben oder jede einzelne Kraftäußerung nur die Erscheinung oder Betätigung jenes ersten Strebens sei. Noch viel weniger läßt sich folgern, daß jene willkürlich als einheitlich angenommene Naturkraft durch sich selbst existiere.

3. Wie die Voraussetzung eines durch sich existierenden inneren Urgrundes der Welt, so führt auch die Annahme, daß die Welt in ihrer gegenwärtigen Daseinsweise aus jenem Urgrunde sich entwickelt habe, zu den größten Ungereimtheiten. Denn jener Urgrund ist entweder der Stoff, und dann kann der menschliche Geist aus ihm nicht hervorgegangen sein, oder er ist etwas Geistiges, und dann kann aus der einfachen geistigen Substanz der Stoff nicht hervorströmen. Wollte man aber den Urgrund weder stofflich noch geistig, sondern indifferent nennen, so würde man die Schwierigkeit nicht vermindern, sondern vermehren; denn alsdann ließe sich weder der Ursprung des Stoffes aus dem, was nicht stofflich ist, noch der Ursprung des Geistes aus dem, was nicht einfach und nicht geistig ist, erklären. Nur wenn der Stoff etwas Geistiges, wenigstens virtuell, in sich schlösse, könnte er das Geistige aus sich entwickeln; auch der Geist könnte nur dann etwas Stoffliches aus sich entwickeln, wenn er etwas Stoffliches einschlösse. Ebenso unzulässig wäre die Annahme einer Substanz, die an sich weder geistig noch materiell, sondern die Einheit beider wäre. Denn eine über Geist und Stoff stehende Substanz ist notwendig geistig, weil der Geist die denkbar höchste Stufe der Vollkommenheit ist. Wollte man jene Substanz eine eminent geistige nennen, so bliebe doch immer wahr, daß sie geistig ist. Als etwas Geistiges kann sie aber nicht zugleich materiell sein.

Drittes Kapitel.

Gegen die pantheistische Emanationslehre.

Die Welt ist nicht ein Ausfluß (eine Emanation) der Gottheit.

Manche Pantheisten denken sich den Ursprung der Welt in einer ganz ähnlichen Weise, wie wir das eine Naturwesen aus dem andern hervorgehen sehen. Es ist dies die älteste und einfachste, aber auch roheste Form des Pantheismus, die jedoch auch heute noch, wenngleich durch andere Zutaten gemildert, ihre Vertreter findet. Obschon diese Lehre vor anderen Formen des Pantheismus vorauszuhaben scheint, daß sie weder Gott noch der Welt Dasein und Wirklichkeit abspricht, so zerstört sie doch sowohl den Begriff Gottes als den der Welt.

Beweis. — 1. Gott ist das notwendige, unwandelbare, einfache, unendlich vollkommene Wesen. Mit allen diesen Attributen streitet aber die Emanationslehre. — a) Sie widerspricht der Notwendigkeit Gottes. Denn da Gott, als notwendiges Wesen, alles, was er besitzt, notwendig in sich schließt, so müßte er die Welt, wenn diese in ihm umschlossen lag, notwendig in sich umschließen und konnte sie folglich nicht aus sich entlassen. — b) Ebenso widerstreitet die Emanation der Unwandelbarkeit Gottes. Kraft dieser kann Gott weder etwas von seinem Wesen verlieren noch verschiedenen Zuständen unterworfen sein. Durch die Emanation aber hätte Gott einen Teil seines Wesens von sich ausgeschieden, und nach derselben wäre sein Wesen oder sein innerer Zustand ein anderer gewesen. — c) Sie streitet mit der Einfachheit Gottes; denn was in Teile zerlegt werden kann, ist zusammengesetzt; sie streitet endlich mit der unendlichen Vollkommenheit Gottes. Denn ein unendlich vollkommenes Wesen ist vollkommen in jeder Beziehung. Wenn aber Gott die endlichen Substanzen, die er aus sich entließ, in seinem Schoße umschloß, so kam ihm wenigstens in Bezug auf diese das Prädikat der Unendlichkeit nicht zu, ganz abgesehen davon, daß jede Scheidung und Trennung der Wesenheit an und für sich schon eine Begrenzung bezeichnet.

2. Die Welt ist zufällig, veränderlich, nicht einfach, nicht unendlich. Wäre sie aber durch Emanation aus Gott entsprungen, so müßte sie gerade die entgegengesetzten Eigenschaften haben. Denn da die Emanation eine Absonderung und Trennung bedeutet, so müßte etwas, was früher in Gott war, jetzt in der Welt fortbestehen. Dieser in der Welt fortbestehende ehemalige Teil der Gottheit müßte ebenso notwendig, unveränderlich, einfach und unendlich sein wie Gott selbst; denn diese dem göttlichen Sein wesentlichen Bestimmungen können sich nicht verlieren. Da nun aber

die Welt in jeder Weise zufällig, veränderlich, nicht einfach und nicht unendlich ist, so kann sie unmöglich als ein Ausfluß der göttlichen Wesenheit betrachtet werden.

3. Entweder denkt man sich die Gottheit, welcher die Welt entströmen soll, als Geist oder als Stoff. In einem *Geiste*, welcher eine einfache Substanz ist, konnten unmöglich andere Substanzen umschlossen liegen. Der *Stoff* aber, als das Unvollkommene, konnte unmöglich geistige Wesen in sich tragen. Außerdem kann der Stoff, weil er nicht notwendig, unveränderlich usw. ist, nicht letzter Grund der Dinge sein.

Viertes Kapitel.

Gegen die pantheistische Immanenzlehre.

Gott ist nicht der immanente Grund der Welt, sondern die substantiell von ihr verschiedene Ursache derselben.

Im Gegensatze zum Naturalismus und Materialismus nimmt der Pantheismus ein *höchstes* Wesen an, auf dessen Tätigkeit er das Dasein der Welt zurückführt. Dieses höchste Wesen ist aber nach der Lehre der Pantheisten nicht die wesenhaft oder substantiell von der Welt geschiedene Ursache, welcher die Welt als ebenfalls geschiedene Substanz gegenüberstände, sondern der mit *der Welt identische* oder *ihr immanente Grund*. Das, was wir endliche Substanzen nennen, sind nur die Erscheinungen, Attribute, Tätigkeitsweisen Gottes. Soweit nun die Pantheisten auseinander gehen, wenn es sich darum handelt, die Beziehungen zwischen der Welt und dem immanenten Grunde derselben näher zu bestimmen: so kommen doch alle Formen des Pantheismus darin überein, daß sie den endlichen Dingen als solchen das substantielle Sein absprechen und die Gottheit für den eigentlichen und inneren Tätigkeitsgrund, für das innere Sein der Welt erklären. Deshalb wird dieses System des Pantheismus auch *Monismus* genannt, obgleich diese Bezeichnung weniger geeignet scheint, da sie auch auf den Naturalismus, insofern er eine einzige *Weltsubstanz* annimmt, mit Recht angewendet wird.

Erster Beweis. — 1. Obschon der Pantheismus das Dasein eines höchsten Wesens keineswegs mit ausdrücklichen Worten leugnet, ist er doch nur ein *versteckter Atheismus*, da er in seinen unmittelbaren Folgerungen das höchste Wesen wieder aufhebt. Daß wir aus dem Dasein der Welt auf ein erstes, durch sich selbst existierendes Wesen schließen müssen, wurde früher nachgewiesen. In der Annahme eines solchen Wesens stimmt der Pantheismus mit uns überein, mag er dasselbe die eine unendliche Substanz oder das Absolute oder die Identität der Gegensätze

oder das reine Sein nennen. Dieses durch sich selbst existierende Wesen ist, da es den Grund seines Daseins in sich selbst trägt, wie seinem Dasein, so seiner Wesenheit nach notwendig und unveränderlich. Der Pantheismus läßt es aber zugleich kontingent und veränderlich sein und hebt so den Begriff desselben auf. Denn kontingent und veränderlich ist das, was er die Welt der Erscheinungen nennt. Da nun demselben Pantheismus zufolge die göttliche Substanz selbst der innere Grund der Erscheinungen und substantiell dasselbe mit ihnen ist, so ist sie wesentlich kontingent und veränderlich.

Man kann hier nicht einwenden, Kontingenz und Notwendigkeit, Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit seien in Gott ebensowohl vereinbar wie in der menschlichen Seele, welche, obwohl nach der Lehre der Scholastik eine unveränderliche Substanz, dennoch durch ihre Tätigkeiten einer steten Veränderung unterworfen sei. Die stete und unveränderte Fortdauer der Seelensubstanz ist mit der Veränderung ihrer Akte vereinbar, weil die Substanz der Seele nicht mit innerer Notwendigkeit existiert, sondern ihr Dasein von Gott empfangen hat. Anders verhält es sich mit der göttlichen Substanz. Diese ist durch sich selbst existierend und schließt deshalb jede Zufälligkeit und Veränderlichkeit wesentlich aus.

2. Gott ist durchaus einfach, die Welt aber ist zusammengesetzt. Gott für den immanenten Grund und für das eigentliche innere Sein der Welt erklären, heißt also den Begriff Gottes vernichten. — Die Pantheisten entgegnen freilich, nicht das innere Sein der Welt sei ein zusammengesetztes und teilbares, sondern nur die Erscheinung. Allein die Entgegnung ist in zweifacher Hinsicht unzutreffend. Zunächst liegt in ihr die Behauptung, die Welt sei nur Erscheinung und habe keine eigene Substantialität, was früher schon zurückgewiesen wurde. Dann aber ist auch in dieser Annahme die äußere Erscheinung der Welt mit der Einfachheit Gottes nicht vereinbar. Denn der göttlichen Substanz eignet eine höhere Einfachheit als der menschlichen Seele, die, wenn sie auch notwendig ohne integrierende und wesentliche Bestandteile ist, wenigstens die Accidenzien nicht ausschließt.

3. Gott ist unendlich vollkommen, die Welt dagegen ist unvollkommen. Wer also Gott für das innere Sein der Welt erklärt, hebt den Begriff Gottes auf. Weder die Ausdehnung noch der Gedanke, dessen wir uns bewußt sind, ist unendlich. Sind Ausdehnung und Gedanke Attribute, Tätigkeitsweisen, Erscheinungen Gottes, so ist Gott verendlicht, während doch alles Endliche notwendig von Gott ausgeschlossen ist.

4. Gott ist heilig und schließt alles sittlich Schlechte von sich aus. Ist aber Gott der eine innere Tätigkeitsgrund, dann sind alle Handlungen, auch die schlechtesten und lasterhaftesten, Meineid, Verrat, Verbrechen gegen die Sittlichkeit, Königsmord, Handlungen Gottes. Denn wie nicht das bloße Seelenvermögen oder der bloße Akt, sondern die Seele selbst in ihren

Fähigkeiten und Akten wirkt, so würde auch Gott in den Menschen wirken, und folglich würde, wie die Seele für ihre Handlungen, so Gott für alle menschlichen Handlungen verantwortlich sein. Damit wird aber der Begriff Gottes, der Unterschied zwischen gut und böse, die tiefste Grundlage der ganzen moralischen und sozialen Ordnung vernichtet.

Zweiter Beweis. — Noch klarer tritt die Vernichtung Gottes als des notwendigen und unendlichen Wesens hervor, wenn die Pantheisten, von der Konsequenz ihrer Lehre getrieben, Gott als das Resultat der Entwicklung des Absoluten oder als das Resultat des Weltprozesses bezeichnen. Ist Gott der dem Weltall immanente und in ihm fortwirkende Grund, dann besitzt er sein volles Sein und die ihm wesentliche Vollkommenheit nicht vor, sondern *nach der Entwicklung*; durch die Entwicklung ist er erst geworden, was er zu werden bestimmt war. Damit ist aber offenbar seine Unveränderlichkeit und wesentliche Vollkommenheit aufgehoben. Denn veränderlich ist sicher ein Wesen, das von einem Zustande in andere Zustände übergeht. Wollte man auch eine Weltschöpfung von Ewigkeit annehmen, so wäre damit doch nur die Veränderung in der Zeit, nicht aber die Veränderung in der Ewigkeit, folglich nicht die Veränderung des Wesens selbst aufgehoben. Übrigens gingen ja noch täglich zeitliche Veränderungen in Gott vor, da alle zu Tage tretenden Entwicklungen ebensoviele Entwicklungen des Absoluten wären. Ein Wesen, das nicht mit seinem Dasein selbst alle Vollkommenheiten besitzt, sondern erst durch Entwicklung erreicht, ist nicht wesentlich vollkommen, sondern wesentlich unvollkommen. Wollte man es aus dem Grunde vollkommen nennen, weil es nicht durch ein anderes Wesen, sondern durch sich selbst alle Vollkommenheit erlangt, so übersieht man, daß eine solche *Erreichung* der Vollkommenheit unvereinbar ist mit dem Begriffe des wesentlich notwendigen und in seiner Wesenheit selbst bestimmten, nicht weiter bestimmbaren Wesens, und ebenso unvereinbar mit dem Begriffe eines wesentlich vollkommenen Wesens, das als solches alle Vollkommenheit gleich mit dem Dasein besitzt.

Fünftes Kapitel.

Gegen den Pantheismus Spinozas[1].

Die Welt ist nicht ein Attribut Gottes als der allgemeinen Substanz.

Gestützt auf eine ganze Reihe willkürlicher Definitionen und nichts weniger als einwandfreier Axiome, die er als *Dogmen* der Philosophie betrachtet, sucht Spinoza zu beweisen, daß es überhaupt nur *eine* Sub-

[1] Vgl. *Hontheim*, Inst. Theod. n. 491.

ſtanz, die göttliche nämlich, geben könne, und daß die Welt nichts als ein Attribut der göttlichen Subſtanz ſei. Um daher den Spinoziſchen Pantheismus zu widerlegen, brauchen wir nur die Unhaltbarkeit jener Definitionen und Axiome nachzuweiſen, aus welcher er abgeleitet wird.

I. Spinozas Definitionen: 1. „Unter Urſache ſeiner ſelbſt verſtehe ich das, deſſen Weſenheit die Exiſtenz einſchließt, oder dasjenige, deſſen Natur nur als exiſtierend gedacht werden kann.“ [1]

Antwort: Es gibt wohl ein durch ſich ſelbſt exiſtierendes, unbedingt notwendiges Weſen; ein ſich ſelbſt verurſachendes Weſen oder ein Ding, das ſich ſelbſt das Daſein gibt, iſt ebenſowenig möglich wie ein viereckiger Kreis.

2. „Endlich in ſeiner Art iſt das, was durch ein anderes Gleichartiges begrenzt werden kann.“ [2]

Antwort: Endlich im weiteren Sinne iſt nicht, was durch ein anderes begrenzt werden kann, ſondern was in ſich ſelbſt begrenzt iſt, d. h. außer dem Sein auch Nichtſein hat; im engeren Sinne nennt man dasjenige endlich, deſſen Ausdehnung ein Ende hat und folglich meßbar iſt. Man verſuche einmal, nach der Definition, welche Spinoza vom Endlichen gibt, zu beſtimmen, ob das Dreieck als ſolches endlich oder unendlich ſei. Der Verſuch wird nicht gelingen. Denn da das Dreieck als ſolches ſeinesgleichen nicht hat und folglich von ſeinesgleichen nicht begrenzt werden kann, ſo würde nach Spinoza folgen, daß es unendlich ſei!

3. „Unter Subſtanz verſtehe ich das, was in ſich iſt und durch ſich begriffen wird, d. h. das, deſſen Begriff ohne den Begriff eines andern gebildet werden kann.“ [3]

Antwort: Dieſe Definition iſt ganz willkürlich und mit dem allgemein herrſchenden Sprachgebrauche unvereinbar. Sie läßt ſich nur auf das durch ſich exiſtierende Weſen anwenden; denn nur dieſes kann ohne den Begriff eines andern, nämlich ohne den Begriff der Urſache, erfaßt werden. Wohin dieſe Definition zielt, wird daraus klar, daß ihr folgendes Axiom zur Seite geſtellt wird: „Die Erkenntnis der Wirkung iſt abhängig von der Erkenntnis der Urſache und ſchließt die letztere ein.“ Aus beiden folgt nämlich ſofort, daß eine Subſtanz nicht von einer andern hervorgebracht werden kann. Das von der Subſtanz Hervorgebrachte würde ja begrifflich von der es ver-

[1] Per *causam sui* intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens (Definitio I).

[2] Ea res dicitur in genere suo *finita*, quae alia eiusdem naturae terminari potest (Def. II).

[3] Per *substantiam* intelligo id, quod in se est et per se concipitur, h. e. id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat (Def. III).

ursachenden Substanz abhängen und wäre folglich nicht Substanz. Daraus ergibt sich dann wiederum, daß nur das durch sich selbst existierende Wesen Substanz ist. — Spinoza verwechselt offenbar das Accidens mit der Wirkung oder die Beziehung des Inhärierens, welche das Accidens zur Substanz hat, mit der Beziehung, welche zwischen Wirkung und Ursache besteht. Er verwechselt ferner den Begriff der Substanz, d. h. des in sich Subsistierenden, mit dem Begriffe der Aseität, d. h. des durch sich Existierenden.

Bringen wir die Definition, welche Spinoza an dieser Stelle von der Substanz gibt, mit dem in Verbindung, was er an einer andern Stelle lehrt, daß nämlich von zwei Dingen, welche ein wesentliches Merkmal gemein haben, der Begriff des einen den des andern einschließt, so stellt sich heraus, daß die Substanz ein Ding der Unmöglichkeit ist. Denn was immer ist, hat mit jedem andern Seienden das gemein, daß es eben ist, und so schließt auch die Substanz den Begriff eines andern ein, wodurch nach Spinoza selbst der Substanzbegriff aufgehoben wird. — Endlich müßte Spinoza doch den Beweis liefern, daß eine Substanz, auf die seine Definition paßt, in Wirklichkeit existiere. Das beweist er aber nicht, sondern setzt es einfach voraus.

4. „Unter Attribut verstehe ich dasjenige, was der Verstand von der Substanz als ihr Wesen ausmachend erfaßt." [1]

Antwort: Nach Spinoza ist also das Attribut die Substanz selbst, aber in ihrer Beziehung zu unserem Verstande. Auch das ist nur bezüglich der göttlichen Attribute wahr. In Gott machen nämlich die Attribute die physische Wesenheit aus; in den endlichen Dingen nicht. Das Wesen des Menschen z. B. besteht nicht in der Vernünftigkeit, sondern in der Verbindung von Vernünftigkeit und Sinnlichkeit. — Wie reimt sich sodann die Definition des Attributs mit dem von Spinoza aufgestellten Satze, daß das Attribut durch sich selbst begriffen werde und nicht den Begriff eines andern einschließe? Wenn dem wirklich so ist, wie kommt es, daß die beiden göttlichen Attribute des Denkens und der Ausdehnung nicht zwei, sondern nur eine Substanz ausmachen? Darüber gibt Spinoza keinen Aufschluß.

5. „Unter *modus* verstehe ich die Affektionen der Substanz, oder das, was in einem andern ist, durch welches es begriffen wird." [2]

Antwort: Unter diesem „andern" versteht Spinoza natürlich die Substanz, zu welcher die modi sich wie Accidenzien verhalten. Die Substanz aber ist die Ursache der modi. Da es nun nach Spinoza nur eine Substanz geben kann, so wären die modi, weil sie nach ihm in der Substanz als

[1] Per *attributum* intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tamquam eius essentiam constituens (Def. IV).

[2] Per *modum* intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur (Def. V).

in ihrem Subjekte sind, Accidenzien der einen göttlichen Substanz. Demgegenüber haben wir früher bewiesen, daß es in Gott keine Accidenzien geben kann. — Außerdem ist es unwahr, daß die Accidenzien nicht ohne die Substanz begriffen werden können. Für gewöhnlich erkennen wir zuerst die Accidenzien und dann die Substanz als das Subjekt derselben. Richtig ist nur, daß sich die Accidenzien *als solche* ohne die Substanz nicht begreifen lassen.

6. „*Gott* nenne ich das absolut unendliche Wesen, d. h. die aus unendlich vielen Attributen bestehende Substanz, deren jedes die ewige und unendliche Wesenheit zum Ausdruck bringt." [1]

Antwort: Hier ist wiederum alles Willkür. Wenn der Begriff des unendlichen Wesens fordert, daß es unendlich viele Attribute habe: weshalb fordern denn die Attribute, die doch auch unendlich sind, ihrerseits nicht unendlich viele Teilattribute? Und da nach der Lehre Spinozas die Unendlichkeit des Attributs unendlich viele Wirkungen oder modi fordert: weshalb hat die göttliche Substanz statt der unendlich vielen Attribute unendlich viele modi? — Unendlich viele Attribute hat nach Spinoza die göttliche Substanz, weil keines der überhaupt möglichen Attribute ihr abgesprochen werden kann. Es ist aber widersinnig, daß in einer Substanz alle möglichen Attribute vereinigt sind. Wie sollte auch Gott mit dem Attribute der Geistigkeit das der Körperlichkeit verbinden können?

7. „*Frei* heißt jenes Wesen, welches durch die bloße Notwendigkeit seiner Natur existiert und durch sich selbst zur Tätigkeit bestimmt wird. Notwendig, oder richtiger, unter dem Zwange stehend, jenes Wesen, das zur Existenz und zu einer bestimmten Tätigkeit von einem andern bestimmt wird." [2]

Antwort: Indem Spinoza das Wesen der Freiheit in die Abwesenheit des *äußeren Zwanges* setzt, legt er dem Worte einen Sinn unter, welchen es nur in seiner Nebenbedeutung und wegen einer entfernten Ähnlichkeit mit der eigentlichen, d. h. der Wahlfreiheit hat. Ehrlicher wäre er gewesen, wenn er mit dem Wesen der Freiheit auch den Namen aufgegeben und statt Freiheit Notwendigkeit gesagt hätte. Freiheit im eigentlichen Sinne ist, wie in der Psychologie gezeigt wurde, Abwesenheit jeder *inneren Nötigung* oder die Fähigkeit der *Selbstbestimmung*, vermöge welcher ein Wesen es in seiner Macht hat, zu wollen oder nicht zu wollen. Eine solche Freiheit kennt Spinoza nicht.

---

[1] Per *Deum* intelligo ens absolute infinitum, h. e. substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit (Def. VI).

[2] Ea res *libera* dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione (Def. VII).

8. „Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, insofern sie als eine notwendige Folge der bloßen Definition des ewigen Wesens begriffen wird.“ [1]

Antwort: Die Ewigkeit ist nicht die Existenz, sondern die Dauer derselben, und zwar eine Dauer ohne Anfang und Ende und ohne Wandel in der Tätigkeit.

II. Spinozas Axiome: 1. „Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem andern.“ [2]

Antwort: Dieses Axiom ist doppelsinnig. Legt man demselben diesen Sinn unter: alles, was ist, ist entweder in sich subsistierend, d. h. Substanz, oder einem andern inhärierend, d. h. Accidens, so ist nichts dagegen einzuwenden. Im Zusammenhange mit der Lehre Spinozas jedoch, dem nur das als Substanz gilt, was durch sich begriffen wird, muß es also verstanden werden: alles, was ist, ist entweder die durch sich existierende Substanz oder ein dieser inhärierender modus. In diesem Sinne ist es zu leugnen, weil es außer der unendlichen Substanz auch endliche Substanzen gibt.

2. „Was durch ein anderes nicht begriffen werden kann, muß durch sich begriffen werden.“ [3]

Antwort: Eine vollkommene Erkenntnis haben wir von vielen Dingen erst dann, wenn wir sie sowohl in sich selbst als in ihrem Verhältnis zu anderen erkennen.

3. „Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt mit Notwendigkeit die Wirkung; gibt es dagegen keine bestimmte Ursache, so kann unmöglich eine Wirkung folgen.“ [4]

Antwort: Spinoza stellt es als evident hin, daß eine freie Ursache unmöglich sei, während es doch dem Menschen durch das Selbstbewußtsein evident ist, daß er viele seiner Handlungen nicht mit Notwendigkeit, sondern mit Freiheit setzt.

4. „Die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt die letztere ein.“ [5]

Antwort: Wenn das richtig wäre, könnte niemand einen Menschen kennen, ohne dessen Vater zu kennen! Wahr ist, daß wir meistens durch die Erkenntnis der Wirkung zur Erkenntnis der Ursache gelangen.

---

[1] Per *aeternitatem* intelligo ipsam existentiam, quatenus ex solo rei aeternae definitione necessario sequi concipitur (Def. VIII).

[2] Omnia, quae sunt vel in se vel in alio sunt (Axioma I).

[3] Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet (Ax. II).

[4] Ex data causa determinata necessario sequitur effectus; et contra, si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur (Ax. III).

[5] Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit (Ax. IV).

5. „Dinge, die nichts miteinander gemein haben, können auch nicht durcheinander erkannt werden, d. h. der Begriff des einen ist im Begriffe des andern nicht eingeschlossen.“ [1]

Antwort: Das Axiom beruht auf der falschen Voraussetzung, daß es Dinge gebe, die in nichts übereinstimmen: alle Dinge kommen jedenfalls darin überein, daß sie etwas und daß sie wahr und gut sind.

6. „Die wahre Idee muß mit dem durch sie Vorgestellten übereinstimmen.“ [2]

Antwort: Damit bietet uns Spinoza kein Axiom, sondern die Definition der logischen Wahrheit, ohne jedoch, was er nicht hätte unterlassen dürfen, neben der unvollkommenen Wahrheit des Begriffes, auf welche seine Definition paßt, der vollkommenen Wahrheit des Urteils Erwähnung zu tun.

7. „Was als nicht existierend gedacht werden kann, dessen Wesenheit schließt die Existenz nicht ein.“ [3]

Antwort: Dieser Satz ist nur richtig, wenn „die Existenz“ als ideales Merkmal des Begriffes aufgefaßt wird; wird sie als wirkliche Existenz gefaßt, so führt der Satz zum „ontologischen Gottesbeweise“.

Wenn es, wie aus dem Gesagten hervorgeht, schon um die Wahrheit der Prämissen, welche Spinoza zu seinem Beweise verwendet, so schlecht bestellt ist, kann der aus denselben abgeleitete Pantheismus nur als eine gänzliche verfehlte Erklärung der Natur Gottes und der Welt betrachtet werden.

Sechstes Kapitel.

Gegen den Pantheismus Hegels.

Die Welt ist nicht das Resultat des aus absoluter Leere zu absoluter Fülle auf dialektischem Wege sich entwickelnden göttlichen Seins.

Es würde uns zu weit führen, wollten wir den ganzen Entwicklungsprozeß, welchen Hegel das Absolute oder das Sein durchmachen läßt, im einzelnen verfolgen. Um die Unhaltbarkeit des Hegelschen Pantheismus darzutun, genügt es vollständig, denselben bis zum Begriff „Werden“ genau zu prüfen. Auf dem Begriffe des Werdens, als der Einheit von Sein und Nichts, beruht ja nach der Aussage Hegels sein ganzes pantheistisches Lehrgebäude. Haben wir also nachgewiesen, daß es mit der vorgeblichen Einheit von Sein und Nichts nichts ist, so stellt sich heraus,

[1] Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit (Ax. V).

[2] Idea vera debet cum suo ideato convenire (Ax. VI).

[3] Quidquid ut non existens potest concipi, eius essentia non involvit existentiam (Ax. VII).

daß, wie die Grundlage, so das ganze auf derselben aufgeführte wissenschaftliche Gebäude der Festigkeit entbehrt. — Wir werden einfach dem Gedankengange Hegels folgen und auf das Unlogische und Fehlerhafte aufmerksam machen.

Beweis. — 1. *Mit Unrecht wird das Denken dem Sein gleichgesetzt und das Denken als das Schaffende aufgefaßt.* Selbst wenn unser endliches Denken mit dem unendlichen, göttlichen irrtümlich verwechselt wird, bleibt doch wahr, daß nicht das Denken die bewirkende Ursache wäre. Nicht weil Gott die Dinge denkt, sondern weil er sie *will*, treten sie ins Dasein.

2. *Das absolute Sein kann nicht als der sich entwickelnde Urgrund der Dinge aufgefaßt werden.* Denn das absolute, göttliche Sein ist ohne Veränderung und ist unvereinbar mit jener Bewegung, welche Hegel in das Sein verlegt. Als das vollkommenste Sein besitzt es alles durch sich selbst und kann nicht durch alle jene Stufen hindurchgehen, durch welche es nach der „dialektischen Methode" seine Vollkommenheit erst erlangen soll.

3. Selbst in der unzulässigen Voraussetzung, daß das absolute Sein der sich entwickelnde Urgrund der Dinge wäre und unser Denken, als identisch mit ihm, sein Objekt setzte, statt es vorauszusetzen, bliebe *das Dasein der Dinge wenigstens zum großen Teil unerklärt.* Denn entweder ist die Entwicklung des Absoluten eine *notwendige*: woher dann die Beschränktheit der Dinge? Eine notwendige Entwicklung läßt es nicht bei der Setzung einer beschränkten Anzahl von Dingen bewenden, sondern führt aus dem „unendlichen Schoße des Absoluten" eine unbeschränkte Fülle hervor. Oder die Entwicklung ist eine *freie*: dann gibt nicht die Kenntnis des Absoluten an sich, sondern die Kenntnis seines *freien Willensaktes* Aufschluß über das Dasein der Dinge; und da nicht das Denken, sondern das Wollen die Dinge hervorbringt, so wäre nicht unser Denken, sondern unser Wollen, als identisch mit dem Wollen des Absoluten, die Quelle aller Dinge.

4. Das abstrakte Sein, weil das umfassendste und alle Unterschiede verwischende, ist auch das *unbestimmteste und unvollkommenste.* Es sieht ja von allen Vollkommenheiten der Dinge ab und faßt an ihnen einzig das allen gemeinsame Merkmal, das Sein, auf, ohne an diesem auch nur zu unterscheiden, ob es ein wirkliches oder bloß mögliches, ein substantielles oder accidentelles sei.

5. Hegel geht sogar noch weiter, indem er *das abstrakte Sein dem Nichts gleichsetzt.* „Das Sein, das unbestimmte, unmittelbare,

ist in der Tat Nichts und nicht mehr und nicht weniger als Nichts."[1] Damit ist er weit über die Wahrheit hinausgegangen. Denn wie der Begriff des Allgemeinen, obwohl er nicht das Einzelne zum Gegenstande hat, doch nicht das Nichts darstellt, so ist auch der Begriff des unbestimmten Seins, wenngleich wir durch ihn kein bestimmtes oder besonderes Sein denken, doch keineswegs der Begriff des Nichts.

6. Wenn der Begriff des abstrakten Seins auch nicht, wie Hegel meint, der absolut leere, sondern nur der unbestimmteste und relativ leerste ist, kann er doch nicht zum Begriffe alles bestimmten und besondern Seins werden. Denn was nicht in ihm liegt, kann nicht aus ihm entwickelt, was von ihm ausgeschlossen ist, kann nicht von ihm hergeleitet werden. Dasselbe Denken, welches den Begriff alles Besondern, Bestimmten entfernt, um nur das Unbestimmte, das Sein ohne seine Bestimmungen zurückzubehalten, wird den Kreis, den es um das Sein gezogen hat, wieder überschreiten müssen, um die Bestimmungen, das Besondere wiederzugewinnen.

Dieser Behauptung steht nicht entgegen, daß nach Hegel Sein und Denken dasselbe sind. Denn wie das Sein, so wird auch das Denken als ein völlig leeres, inhaltloses gesetzt; es kann somit, ebensowenig wie das Sein, aus sich selbst die Unterschiede, die Bestimmungen des Besondern entwickeln. Und doch ist nach Hegel „der ganze Fortgang des Philosophierens, als methodischer, d. h. notwendiger, nichts anderes als nur das Setzen desjenigen, was in einem Begriffe schon enthalten ist"[2].

7. Unsere eben aufgestellte Behauptung, daß der Übergang aus dem abstrakten Sein zu dem besondern nicht möglich sei, wird durch das Verfahren Hegels nur bestätigt. Hegel geht nämlich nur mit Worten vom reinen, bestimmungslosen Sein aus; in Wirklichkeit trägt er gleich anfangs in das Sein eine Bestimmung hinein, die dem reinen Sein nicht zukommt. Das zeigt sich ganz klar, wenn er aus dem reinen Sein den Begriff des Werdens in folgender Weise ableitet: „Das reine Sein macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke als das unbestimmte Unmittelbare ist, der erste Anfang, aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann. Dieses reine Sein ist nun die reine Abstraktion, damit das Absolut-Negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist. Das Nichts ist als dieses Unmittelbare, sich selbst gleiche, ebenso umgekehrt dasselbe, was Sein ist. Die Wahrheit des Seins sowie des Nichts ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden."[3] Der Begriff des Werdens wird demnach dadurch ge-

[1] Objektive Logik, 1. Buch, 1. Abschn., S. 78.
[2] Enzyklopädie § 88. [3] Ebd. § 86 87 88.

wonnen, daß das Nichts dem reinen Sein und dieses jenem gleichgesetzt und beide zur Einheit verbunden werden. — Sehen wir zunächst, inwiefern das unbestimmte Sein dem Nichts gleichgestellt wird.

a) Das unbestimmte Sein wird dem Nichts gleichgesetzt, weil und insofern alles bestimmte Sein von ihm ausgeschlossen ist, also wegen seiner Beziehung zu den als ausgeschlossen gedachten besonderen Dingen. „Nur in und um dieser reinen Unbestimmtheit willen ist es (das reine Sein) Nichts, ein Unsagbares.“ [1] Und warum wird das Nichts dem Sein gleichgesetzt? Das Nichts ist Sein, weil und insofern es, wie das Sein, alles Besondere ausschließt [2]. Sein ist Nichts; also ist das Nichts Sein. Die dem Sein und dem Nichts eigene Beziehung auf das von beiden ausgeschlossene Besondere ist der gemeinsame Berührungs- und Vergleichungspunkt. — Wir wollen hier nicht einmal fragen, mit welchem Rechte der Satz „Sein ist Nichts“ umgekehrt werde. Nur darauf möchten wir aufmerksam machen, daß Hegel, im Widerspruch mit seiner eigenen Theorie, in das reine Sein eine Beziehung einführt, die demselben gar nicht zukommt. Denn das reine Sein ist nur Sein: woher also die Beziehung auf das Ausgeschlossene, Besondere? Dem Sein in seiner gänzlichen Unbestimmtheit ist die Beziehung auf die Bestimmungen ebensowenig eigen wie dem Allgemeinen die Beziehung auf das Einzelne. Wie im Allgemeinen das Einzelne nicht umschlossen ist und nicht gefunden werden kann, so ist auch im Sein nicht die Beziehung auf irgend welche hinzutretende Bestimmung enthalten. Von außen tritt die Bestimmung hinzu, weil das Ausgeschlossene nur außerhalb liegen kann. Die Beziehung auf das Bestimmende kann ohne die Bestimmung nicht gedacht werden; diese aber wird nicht gedacht, wenn wir nur das Sein und sonst nichts denken. Wir haben also nicht mehr das abstrakte Sein; zur Abstraktion ist schon die Reflexion hinzugetreten.

b) Noch deutlicher tritt der Widerspruch, in den Hegel sich verwickelt, hervor, wenn wir uns erinnern, daß er, Denken und Sein identifizierend, vom Denken als solchem ausgeht und aus dem Denken alles herleiten will. Das reine Denken, d. h. das Denken, welches nur Denken, nur Gedanke und sonst nichts ist, ist gewiß auch nicht das Denken einer Beziehung auf das ausgeschlossene Besondere. Das reine Denken ist nur Denken in seiner größten Unbestimmtheit und würde aufhören, reines, abstraktes Denken zu sein, sobald es irgend welche Bestimmung des Seins

[1] Enzyklopädie § 87.

[2] „Sein und Nichts sind der Gegenstand in seiner ganzen Unmittelbarkeit, d. h. ohne daß in dem einen schon eine Bestimmung gesetzt wäre, welche dessen Beziehung auf das andere enthielte“ (ebd. § 88).

in sich aufnähme. Nun kann es aber, ohne schon ursprünglich eine solche Bestimmtheit an sich zu tragen, nicht zum Schlusse gelangen, daß Sein Nichts und Nichts Sein sei. Denn nur, weil es das Sein nicht in seiner ganzen Unbestimmtheit denkt, kann es das Sein dem Nichts gleichsetzen. Dem Nichts ist nämlich das reine Sein nur insofern gleich, als es in seiner Beziehung zu dem ausgeschlossenen Besondern gedacht wird. Ein Denken aber, welches das Sein mit einer Beziehung denkt, die gar nicht in ihm liegt, ist nicht das reine Denken. So war denn das als reines, bestimmungsloses gesetzte Denken in Wahrheit nicht bestimmungslos, sondern erfaßte außer dem Sein auch dessen Beziehungen; es war ursprünglich das mit einer Reflexion auf Beziehungen verbundene Denken im Widerspruch mit Hegels ausdrücklicher Versicherung [1].

8. Wie Hegel, um das Werden zu finden, den von ihm selbst gewählten Ausgangspunkt verändert, so ist auch der erste Schritt, den er zur Erklärung des Werdens macht, ein Fehlschritt. Derselbe besteht in der Gleichsetzung des Seins mit dem Nichts und des Nichts mit dem Sein.

Zwar gibt er nachher zu, daß in dem Ausdrucke „Sein und Nichts ist dasselbe" oder „die Einheit des Seins und des Nichts" etwas Schiefes und Unrichtiges liege, weil wohl die Einheit, nicht aber die Verschiedenheit ausgesprochen werde; dann aber betont er doch, es solle die Einheit in der zugleich vorhandenen und gesetzten Verschiedenheit gefaßt werden. In der Tat kann er mit dem Satze: „Das reine Sein ist das Nichts", nur sagen wollen: Das reine (abstrakte) Sein ist kein besonderes, konkretes Sein, während er doch in seiner Fassung alles Sein, auch das abstrakte, verneint. Daraus folgt aber, daß der Satz einfachhin falsch ist. — Ebenso falsch ist der umgekehrte Satz: „Das Nichts ist Sein." Denn er behauptet, daß der Gegensatz alles Seins (des Nichts) doch reines Sein sei. Richtig wäre es nur zu sagen: Wie das abstrakte Sein kein konkretes Sein ist, so ist auch kein konkretes Sein ein abstraktes Sein. Damit hat Hegel aber nicht erreicht, was er erreichen wollte, nämlich die Einheit des Seins und des Nichts und in ihr das Werden. Denn statt

[1] „Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare; es ist frei von der Bestimmtheit gegen das Wesen, sowie noch von jeder, die es innerhalb seiner selbst erhalten kann. Dieses reflexionslose Sein ist das Sein, wie es unmittelbar nur an ihm selber ist. ... In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen ein anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb noch nach außen. Durch irgend eine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden oder wodurch es als unterschieden von einem andern gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere" (Objektive Logik 77 78).

eines bejahenden Urteils haben wir ein verneinendes, statt der angestrebten Identität Ausschließung, statt der Einheit Verschiedenheit. Sein und Nichts verschmelzen sich nicht zur Einheit, bilden also nicht durch ihre Einheit das Werden; sie berühren sich nicht einmal, weil sie nichts Gemeinsames haben.

9. Hegel wollte das Werden erklären. Da er nun angeblich gefunden hatte, daß Sein und Nichts eins seien, und außerdem im Werden ebenfalls eine Einheit von Sein und Nichts oder Nichtsein zu bemerken glaubte, zog er den Schluß, daß die Einheit von Sein und Nichts eben das Werden, daß der eine Begriff der andere sei.

a) Das erzielte Resultat entspricht aber keineswegs der Aufgabe, die Hegel sich gestellt hatte. Ohne Zweifel wollte er das objektive Werden erklären. Nun war aber die angeblich gefundene Einheit von Sein und Nichts etwas rein Subjektives, eine Reflexion, die Erwägung nämlich, daß das abstrakte Sein nicht das konkrete und dieses nicht jenes sei. Er hatte, vom abstrakten Sein zum konkreten fortschreitend und vom konkreten zum abstrakten zurückkehrend, die Beziehung des einen zum andern gefunden, und diese einfache Fortbewegung des Gedankens wird von Hegel für das Werden in seiner Allgemeinheit, auch für das objektive Werden erklärt.

b) Außerdem ist der von Hegel aufgefundene Begriff des Werdens, selbst wenn man ihn auf die objektive Ordnung ausdehnen wollte, ein sehr einseitiger, weil er sich nur auf jenes Werden anwenden läßt, das mit einer allmählichen, fortschreitenden Vollendung des Werdenden verbunden ist. „Das Werden", sagt Hegel, „enthält, daß Nichts nicht Nichts bleibe, sondern in sein anderes, in das Sein übergehe."[1] Anderswo bemerkt er: „Jedermann hat eine Vorstellung vom Werden und wird ebenso zugeben, daß es eine Vorstellung ist; ferner daß, wenn man sie analysiert, die Bestimmung von Sein, aber auch von dem schlechthin andern desselben, dem Nichts, darin enthalten ist; ferner daß diese beiden Bestimmungen ungetrennt in dieser einen Vorstellung sind, so daß Werden somit die Einheit des Seins und des Nichts ist. Ein gleichfalls naheliegendes Beispiel ist der Anfang: die Sache ist noch nicht in ihrem Anfang; aber es ist nicht bloß ihr Nichts, sondern es ist auch schon ihr Sein darin."[2] — Betrachten wir zunächst das von Hegel selbst herangezogene Beispiel des Anfangs, um dann von diesem zur Untersuchung des Werdens überzugehen.

Anfangen bedeutet, jetzt sein und nicht früher, d. h. früher nicht gewesen sein. Wir denken den Anfang eines Dinges, wenn wir das Sein desselben erfassen und mit demselben den Gegensatz zum voraus-

[1] Objektive Logik 80. [2] Enzyklopädie § 88.

gehenden Nichtsein denken. Damit wird aber eine Beziehung ausgesprochen, deren Ziel nicht notwendig in dem als anfangend gedachten Dinge enthalten ist, sondern auch außerhalb des Dinges liegen kann. Unrichtig ist daher die allgemeine Behauptung: die Sache sei noch nicht in ihrem Anfang [1].

α) Was soeben über das Anfangen gesagt wurde, läßt sich zum Teil auf das Werden anwenden. Im Werden ist das Anfangen enthalten und folglich auch die Beziehung auf das vorhergehende Nichtgewesensein. Insofern nur diese Beziehung gedacht wird, wird dem Werdenden selbst nur Sein beigelegt, das aber auf das frühere Nichtsein in Gedanken bezogen wird. Das Werdende aber kann, in sich selbst betrachtet, entweder zugleich mit dem Sein die Vollendung erhalten oder nur allmählich der Vollendung entgegengeführt werden. Im ersten Falle liegt das Nichtsein, auf welches das Sein bezogen wird, nur außerhalb des Werdenden, im zweiten Falle gewissermaßen innerhalb desselben. So schreitet z. B. der Baum, indem er wird, durch eine Reihe von Veränderungen und empfängt in der letzten Veränderung, was er in der vorhergehenden noch nicht hatte. Das Sein des Baumes, das vollendete Sein oder der Zustand der Vollendung wird also einem früheren Zustande der Nichtvollendung entgegengesetzt, und dieses Nichtsein (nämlich die Nichtvollendung) lag nicht außer dem Baume, sondern innerhalb desselben; denn der Baum ist der fortdauernde Träger seiner Zustände. Aber auch hier gilt, daß Sein und Nichtsein im Werdenden selbst sich insofern zusammenfinden, als unter diesem der Träger verschiedener Zustände, nicht die Zustände selbst verstanden werden. Was die letzteren betrifft, so tritt der eine nur nach dem Nichtsein des vorhergehenden, nicht mit demselben ein [2]. Der von Hegel aufgestellte Begriff des Werdens läßt sich also nur auf jenes anwenden, das mit einer fortschreitenden Vervollständigung des Werdenden verbunden ist. Hegel verwechselt demnach offenbar das Werden mit dem Verändertwerden. Nur das Verändertwerden setzt einen bleibenden Träger verschiedener Zustände voraus. Wir sagten demnach mit Recht, der von Hegel gewonnene Begriff des Werdens sei einseitig, weil er nur auf eine Art des Werdens anwendbar sei. Und wie Hegel nur ein Werden voraussetzt, so auch nur ein Hervorbringen, nämlich das unvollkommenste, allmähliche Hervorbringen, das mit einer fortschreitenden Bewegung verbunden ist.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, in welchem Sinne es wahr sei, daß der Begriff des Werdens zwei Bestimmungen, die zusammen eine

[1] Vgl. S. Thomas, S. theol. 3, q. 16, a. 9 ad 2.
[2] Vgl. ebd. 1, q. 45, a. 2 ad 2 et 3.

Vorstellung bilden, umfasse. In dem Sinne nämlich, in welchem jeder relative Begriff außer dem Vorgestellten auch die Beziehung desselben auf ein anderes enthält. Die Vorstellung „Diener" ist eine, insofern der Diener in seiner Beziehung zum Herrn gedacht wird. So wenig aber der Herr ein inneres Moment des Dieners, ebensowenig bildet das Nichts ein inneres Moment des Werdenden. Zwischen dem Nichts und dem Werdenden besteht streng genommen nur Verbindung, weil Beziehung, nicht aber Einheit, weil das Nichts nicht in das Werdende selbst fällt.

β) So einseitig der Hegelsche Begriff des Werdens ist, so unvollständig ist er auch. Er enthält nämlich nicht die dem Begriffe des Werdens wesentliche Beziehung auf die Ursache. Werden wird von Hegel mit Anfangen verwechselt. Das Anfangen eines Dinges besagt allerdings nur, daß es früher nicht gewesen sei. Der Anfang bezeichnet nämlich den ersten Augenblick des Dinges; der erste Augenblick ist aber der, vor dem kein anderer war. Vom Anfangen ist das Werden verschieden durch die Beziehung des Werdenden zur Ursache. Denn ohne letzten Grund ist ein Gewordenes, überhaupt ein Daseiendes nicht möglich, folglich auch nicht (vollständig) denkbar; und zwar liegt der Grund entweder im Daseienden selbst oder in einem andern. Das Werdende trägt aber den Grund nicht in sich selbst, eben weil es wird. Folglich hat es seinen Grund in einem andern. Der Grund des Werdenden ist also, weil außer ihm liegend, Ursache, und folglich schließt das Werden eine Beziehung zur Ursache ein.

Da nun Hegel, wie schon anfangs bemerkt wurde, selbst gesteht, daß auf dem Begriffe des Werdens, als der Einheit von Sein und Nichts, sein ganzes wissenschaftliches Gebäude beruhe, und daß diese Einheit das Element alles Folgenden sei[1], so ist durch den Nachweis, daß besagte Einheit nicht bestehe und nur auf einer Verwechslung der äußeren Beziehung mit einem inneren Merkmale beruhe, die Unhaltbarkeit des Hegelschen Pantheismus dargetan.

Anmerkung. — Da Hegel anderswo „das wahrhafte Unendliche" für den Grundbegriff der Philosophie erklärte, dürfte es sich der Mühe lohnen, zu untersuchen, wie er denselben mit seiner dialektischen Methode gewinnt. Nachdem er die Veränderlichkeit hervorgehoben, fährt er fort: „Etwas wird ein anderes; aber das andere ist selbst ein Etwas; also wird es gleichfalls ein anderes, und so fort bis ins Unendliche. Diese Unendlichkeit ist die schlechte oder negative Unend-

[1] „Da nunmehr diese Einheit von Sein und Nichts als erste Wahrheit ein für allemal zu Grunde liegt und das Element von allem Folgenden ausmacht, so sind außer dem Werden selbst alle ferneren logischen Bestimmungen: Dasein, Qualität, überhaupt alle Begriffe der Philosophie, Beispiele dieser Einheit" (Objektive Logik 82).

lichkeit, indem sie nichts ist als die Negation des Endlichen, welches aber ebenso wieder entsteht, somit ebensosehr nicht aufgehoben ist, — oder diese Unendlichkeit drückt nur das Sollen des Aufhebens des Unendlichen aus. Der Prozeß ins Unendliche bleibt bei dem Aussprechen des Widerspruchs stehen, den das Endliche enthält, daß es sowohl etwas ist als sein anderes, und ist das perennierende Fortsetzen des Wechsels dieser einander herbeiführenden Bestimmungen. Was in der Tat vorhanden ist, ist, daß etwas zu anderem und das andere überhaupt zu anderem wird (etwas ist im Verhältnis zu einem andern, selbst schon ein anderes gegen dasselbe), somit da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht — beide haben keine weitere als ein und dieselbe Bestimmung, nämlich ein anderes zu sein —, so geht hiermit etwas in seinem Übergehen in ein anderes nur mit sich selbst zusammen, und diese Beziehung im Übergehen und im andern auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit. Oder negativ betrachtet: was verändert wird, ist das andere, es wird das andere des andern. So ist das Sein, aber als Negation der Negation, wiederhergestellt und ist das Für-sich-sein." [1]

Nach Hegel wäre also die endliche Veränderung, das stetig fortgesetzte Übergehen des Etwas in ein anderes, nur die „schlechte", uneigentliche Unendlichkeit, weil immer wieder das Endliche entsteht. Aus demselben Übergehen ergibt sich aber auch die wahre Unendlichkeit, weil, insofern das Etwas in ein anderes Etwas übergeht, in beiden dasselbe (ein Etwas) ist, weil mithin das eine statt des andern gesetzt, das andere das eine und das eine das andere genannt werden kann, und folglich (dahin wollte Hegel kommen) das übergehende Etwas bei sich bleibt und auf sich selbst bezogen wird. Die Einheit oder Einerleiheit des übergehenden Etwas oder diese Rückkehr in sich selbst wäre also nach Hegel die wahre Unendlichkeit.

Aber wo ist hier eine Rückkehr des Fortschreitenden in sich selbst? Ohne Zweifel meint Hegel eine objektive Rückkehr. Daraus aber, daß in einer endlosen Reihe aus einem ein anderes, aus einem Etwas ein anderes Etwas wird, folgt doch sicher nicht, daß die Reihe oder das Übergehende in sich selbst zurückkehre, wenn ich auch die einzelnen Glieder der Reihe wegen ihrer Ähnlichkeit oder wegen ihres gegenseitigen Verhältnisses mit demselben Namen bezeichnen kann. Hegel verwechselt hier die abstrakte Einheit mit der konkreten und die subjektive Ordnung mit der objektiven. — Außerdem verwandelt er die Einheit in eine Rückkehr, in eine Beziehung auf sich selbst. In der fortschreitenden Reihe ist (abstrakte) Einheit, nicht Rückkehr; denn jedes neue Glied hat Ähnlichkeit mit dem früheren, trotz seines Fortschreitens: durch die Ähnlichkeit kehrt das eine keineswegs in das andere zurück, sondern wird ihm bloß angereiht. — Wollte man auch eine Beziehung auf sich und eine Rückkehr zugeben, so hätten wir doch nicht den Begriff der Unendlichkeit, sondern entweder nur ein gleichförmiges abstraktes und leeres Sein, das, wie wir früher sahen, von Hegel mit dem unendlichen vollen Sein verwechselt wird, oder den Begriff des Ganzen. Das Unendliche geht aber über den Begriff des Ganzen hinaus; denn nicht jedes Ganze, sondern nur jenes ist im wahren und vollen Sinne unendlich, was in seiner Vollkommenheit keine Grenzen hat.

---

[1] Enzyklopädie § 93 94 95.

Dritte Abhandlung.

Vom Leben Gottes.

Erster Abschnitt.

Das Wissen Gottes.

Erstes Kapitel.

Das göttliche Wissen von seiner subjektiven Seite betrachtet.

1. Alles, was Gott weiß, erkennt er in der vollkommensten Weise. Denn wie jede Tätigkeit, so ist auch die Erkenntnis Gottes mit seiner Wesenheit ein und dasselbe und folglich unendlich vollkommen wie diese. Das Wissen Gottes schließt demnach jede Unvollkommenheit, wie Irrtum, Schwanken, bloße Mutmaßung, aus; Gott erkennt ferner ohne Abstraktion, ohne Urteilen, ohne Folgern, mit unfehlbarer Gewißheit. Gott erkennt alles, was immer er erkennt, von Ewigkeit her; denn seine Erkenntnis ist ewig, wie seine Wesenheit. Was Gott erkennt, erkennt er durch einen einzigen Erkenntnisakt; denn seine vollkommenste Einfachheit schließt jede Vielheit von Akten aus. Gott besitzt sein ganzes Wissen durch sich selbst. Wenn er nämlich einer Anregung oder Beeinflussung seitens anderer Dinge bedürfte, so wäre er insofern von den Dingen abhängig, was mit der absoluten Unabhängigkeit, die ihm als dem durch sich existierenden Wesen eignet, unvereinbar ist. Bei der menschlichen Erkenntnis geht der Anstoß von den Dingen aus; diese sind die bestimmende Mitursache derselben. Die menschliche Erkenntnis hat daher ein bestimmendes Objekt (obiectum determinans); für Gott dagegen, der zu jeglicher Erkenntnis durch sich selbst bestimmt ist, kann alles Außergöttliche nur Gegenstand (obiectum terminans), nicht aber (teilweise) Ursache der Erkenntnis sein.

2. Wenn auch das göttliche Erkennen von dem des Menschen sehr verschieden ist, hat es doch als Erkennen eine gewisse Ähnlichkeit mit demselben. Zur geistigen Erkenntnis des Menschen gehören drei Dinge: die Fähigkeit, die Erkenntnisform, das aktuelle Erkennen. Wir finden dieselbe auch im göttlichen Erkennen, natürlich in der Gott eigenen Weise.

Freilich gibt es in Gott keine passive Fähigkeit, die gleich dem menschlichen Verstande zur aktuellen Erkenntnis bestimmt werden muß, wohl aber eine aktive Erkenntnisfähigkeit, insofern dieselbe nur Voll-

kommenheit besagt. Gott ist der hinreichende Grund seiner Erkenntnis: das ist es, was wir aktives Erkenntnisvermögen Gottes nennen können. Wir sagen „der hinreichende Grund" (nicht die Ursache), denn der göttliche Erkenntnisakt ist nichts Hervorgebrachtes wie unsere aktuelle Erkenntnis, die aus dem Verstande, wie die Wirkung aus ihrer Ursache, hervorgeht. Der Erkenntnisakt Gottes ist ja identisch mit der Wesenheit Gottes und wie diese durch sich selbst existierend. Nichtsdestoweniger dürfen wir ihn von der Wesenheit unterscheiden, wie wir auch einen Unterschied zwischen Wesenheit und Attributen machen.

Wollen wir in Gott ein Erkennen durch die Wesenheit, d. h. ohne eigentliche Erkenntnisform, und ein Erkennen durch eine Erkenntnisform unterscheiden, so können wir sagen, Gott erkenne sich selbst durch seine Wesenheit und alles andere durch eine Erkenntnisform, die allerdings sachlich nichts anderes als die göttliche Wesenheit ist. Denn obgleich Gott alles durch seine Wesenheit erkennt, ist doch die Beziehung, in welcher er zu seiner Wesenheit steht, von der Beziehung des Außergöttlichen zur göttlichen Wesenheit sehr verschieden: Gott ist mit seiner Wesenheit identisch, während alles, was nicht Gott ist, nur eine analoge Ähnlichkeit mit der göttlichen Wesenheit hat [1]. Deshalb sagten wir, Gott erkenne sich selbst durch seine Wesenheit, alles andere aber durch eine Erkenntnisform, d. h. durch seine Wesenheit, insofern diese irgend eine Ähnlichkeit mit dem hat, was nicht Gott ist. Darin besteht aber gerade das Wesen der Erkenntnisform, daß sie durch die Ähnlichkeit, welche sie mit dem Gegenstande hat, die Erkenntnis des letzteren vermittelt. Zum Begriffe der Erkenntnisform gehört es nicht, daß sie, wie bei der menschlichen Erkenntnis, ein von der Fähigkeit real verschiedenes Accidens sei, oder daß sie als Mitursache die aktuelle Erkenntnis hervorbringe; wesentlich ist ihr nur, daß sie, als Bild des Gegenstandes, die Fähigkeit zum vollständigen Prinzip der Erkenntnis mache.

Ist das menschliche Erkenntnisvermögen durch die Erkenntnisform informiert, so geht es zur aktuellen Erkenntnis über, indem es den Gegenstand in sich ausprägt. Die aktuelle Erkenntnis oder der Erkenntnisakt ist die Wirkung, das Resultat des Erkenntnisprozesses. Der Erkenntnisakt ist zwar, wie die Erkenntnisform, ein Abbild des Gegenstandes, aber doch, als Wirkung, von dieser, als der (teilweisen) Ursache, real verschieden. Nicht so bei Gott; der Erkenntnisakt ist nichts Gewordenes, sondern die ewige, unwandelbare Wesenheit Gottes und fällt somit mit dem Erkenntnisvermögen und der Erkenntnisform sachlich zusammen.

---

[1] Vgl. S. Thomas, De Veritate q. 2, a. 3 ad 6.

Zweites Kapitel.

Gegenstand des göttlichen Wissens.

Das Wissen Gottes erstreckt sich zwar auf alles, was wahr oder erkennbar ist; doch ist nur Gott, d. h. seine Wesenheit und unendliche Vollkommenheit Formal- oder Hauptobjekt (obiectum formale, primarium) der göttlichen Erkenntnis; alles, was nicht Gott ist, gehört zum Nebenobjekt (obiectum materiale, secundarium) des göttlichen Wissens. Zu letzterem gehören in erster Linie die endlichen Dinge, insofern sie bloß möglich sind. Gott erkennt dieselben nicht nur im allgemeinen, sondern auch im einzelnen, d. h. mit jenen Eigentümlichkeiten, die sie in Wirklichkeit haben können oder könnten. An die bloß möglichen Dinge reihen sich diejenigen, welche zu irgend einer Zeit existieren werden, sei es, daß ihre Existenz ausschließlich vom freien Willensentschlusse Gottes abhängt, wie die durch Erschaffung hervorgebrachten endlichen Wesen, sei es, daß sie (unter Beihilfe Gottes) durch die Tätigkeit notwendig wirkender Ursachen zum Dasein gelangen. Weiter folgen die freien Handlungen des Menschen (und überhaupt der mit Freiheit begabten Geschöpfe); diese unterscheiden wir in solche, die zu irgend einer Zeit wirklich sein werden (wirklich zukünftige), und in solche, die tatsächlich niemals sein werden, aber doch sein würden, wenn gewisse Bedingungen erfüllt würden (bedingt zukünftige). Zukünftig nennen wir diese Handlungen nicht mit Bezug auf Gott, der in seiner ewigen, unteilbaren Dauer aller nur möglichen Zeit koexistiert und dem daher alles gegenwärtig ist, sondern deshalb, weil sie von Gott erkannt werden, bevor sie noch sind. Wir haben nun zu zeigen, daß die Erkenntnis oder das Wissen Gottes sich auf alle genannten Gegenstände erstreckt.

§ 1. Die Wesenheit Gottes.

Gott hat eine komprehensive Erkenntnis seiner selbst.

Komprehensiv nennen wir mit dem hl. Thomas jene Erkenntnis, welche die innere Erkennbarkeit des Objektes extensiv und intensiv erschöpft[1]. Komprehensive Erkenntnis hat also nur derjenige, welcher die ganze im Objekte enthaltene ontologische Wahrheit in ihrer ganzen Klarheit und Gewißheit, kurz ebenso vollkommen erfaßt, wie das Objekt sie offenbart. Wir haben demnach in der Komprehension den Umfang und die Intensität der Erkenntnis zu unterscheiden. Zur exten-

[1] Quae in ratione cognitionis adaequat tum intensive tum extensive intrinsecam obiecti cognoscibilitatem (IV Dist. 49, q. 2, a. 3 4 5).

siven Komprehension genügt nicht, daß alle Vollkommenheiten, welche sich formell im Objekte vorfinden, sowohl die notwendigen als die zufälligen, erkannt werden; auch die Ursachen, von denen das Objekt an und für sich abhängt und soweit sie sich in ihm offenbaren, ferner die Wirkungen, zu denen es seiner Natur nach befähigt ist, sowie die Art und Weise, wie diese in ihm sind und aus ihm hervorgehen können, müssen von der Erkenntnis erreicht werden. Die intensive Komprehension fordert, daß das subjektive Licht der Erkenntnis dem objektiven Lichte, d. h. der Erkennbarkeit des Objektes gleichkomme, mit anderen Worten, die Klarheit der Erkenntnis muß so groß sein wie die Klarheit, mit der das Objekt sich offenbaren kann. — Zur weiteren Erklärung des Begriffes mögen folgende Bemerkungen dienen.

Es ist der Komprehension nicht wesentlich, daß der komprehendierende Erkenntnisakt so vollkommen sei, wie ein Erkenntnisakt überhaupt sein kann; es genügt schon, daß die Klarheit der Erkenntnis nicht hinter der Klarheit des Objektes zurückbleibe. Deshalb kann auch ein endlicher Verstand an und für sich ein endliches Wesen komprehensiv erkennen.

Was die extensive Komprehension betrifft, so fordert sie nicht, daß alles erkannt werde, was an dem Objekte irgendwie erkennbar und aussagbar ist. Sonst könnte kein Gegenstand von einer endlichen Vernunft komprehensiv erkannt werden. Um z. B. von einem Sandkörnlein eine komprehensive Erkenntnis zu haben, braucht man nicht zu wissen, wie weit es von der Sonne und den übrigen Himmelskörpern entfernt ist; zur komprehensiven Erkenntnis eines Menschen kann nicht verlangt werden, daß sie sich auch auf die zukünftigen freien Entschließungen des Menschen erstrecke; denn die Natur des Sandkörnleins offenbart nicht seine Entfernung von der Sonne, und die Natur des Menschen offenbart nicht seine freien Handlungen. Dagegen müßte, wer Gott komprehensiv erkennte, nicht nur die göttlichen Attribute, sondern auch die in der Wesenheit Gottes sich offenbarenden möglichen Dinge erkennen; denn die Komprehension darf sich nicht mit der Erkenntnis dessen begnügen, was formell im Gegenstande vorhanden ist, sie muß sich auf alles erstrecken, was im Lichte des Gegenstandes erkennbar ist, mithin auf alles, wovon derselbe seiner Natur nach eine Erkenntnis erzeugen kann.

Bezüglich der endlichen Dinge spricht man auch von einer Superkomprehension und versteht darunter eine Erkenntnis, die vom Objekte noch mehr erkennt, als dasselbe seiner Natur nach offenbaren kann, nämlich alles, was überhaupt vom Objekte ausgesagt werden kann, z. B. seine Beziehungen zu allen nur möglichen Dingen. Sie unterscheidet sich von der Komprehension nicht intensiv, sondern nur extensiv. Die Super-

komprehenſion der endlichen Dinge und die Komprehenſion der göttlichen Weſenheit iſt der unendlich vollkommenen Erkenntnis Gottes ausſchließlich eigen.

Beweis. — Daß Gott, als geiſtiges Weſen, ſeiner Gedanken, Ratſchlüſſe, kurz ſeiner Tätigkeiten ſich *bewußt* iſt, dürfte nach allem, was bisher über die Natur Gottes geſagt wurde, ſelbſtverſtändlich ſein. Jenem Weſen, welches nicht nur immateriell, ſondern der vollendete Gegenſatz der Materie iſt, und welches nicht nur in ſich ſubſiſtiert, ſondern auch durch ſich exiſtiert, muß notwendig das vollkommenſte *Selbſtbewußtſein* zuerkannt werden. Die Selbſterkenntnis Gottes iſt ferner eine *komprehenſive*. Denn jede reine Vollkommenheit — und eine ſolche iſt die Erkenntnis ſeiner ſelbſt — findet ſich bei Gott in unendlich vollkommener Weiſe; Gott würde ſich aber nicht vollkommen erkennen, wenn er ſich nicht komprehenſiv erkennte.

Dasſelbe ergibt ſich aus der Identität der Erkenntniskraft und der Weſenheit Gottes. Komprehenſiv iſt jene Erkenntnis, die ihren Gegenſtand nach ſeiner ganzen Intelligibilität erkennt. Nun iſt aber die Erkenntniskraft Gottes ebenſo groß wie ſeine Weſenheit, mit der ſie ein und dasſelbe iſt. Gott muß alſo eine komprehenſive Erkenntnis ſeiner ſelbſt haben.

§ 2. Die möglichen Dinge.

Indem Gott ſich ſelbſt komprehenſiv erkennt, erkennt er auch alle möglichen Dinge.

Unter den „möglichen Dingen" verſtehen wir alles, was innerlich möglich oder widerſpruchlos iſt, und alle in der inneren Möglichkeit begründeten Wahrheiten.

Beweis. — 1. Gott kann ſich nicht komprehenſiv erkennen, ohne ſich als letzten Grund und Exemplarurſache alles deſſen zu erkennen, was außer ihm exiſtieren kann, oder, was dasſelbe iſt, ohne in ſeiner Weſenheit alle möglichen Abbilder derſelben zu erfaſſen, d. h. die *innere* Möglichkeit der Dinge zu erkennen. Indem Gott ferner ſeine Macht komprehenſiv erkennt, muß er die vollkommenſte Kenntnis haben von allem, was er nach außen hin wirken kann, d. h. er erkennt auch die *äußere* Möglichkeit der Dinge.

2. Gott kann alles verwirklichen, was innerlich möglich iſt. Was er aber verwirklichen könne, vermag er nur dann zu erkennen, wenn er weiß, was innerlich möglich iſt. Dieſes Wiſſen beſchränkt ſich nicht nur auf das, was den möglichen Dingen mehr oder weniger gemeinſam iſt, ſondern erſtreckt ſich auch auf die *Eigenart* eines jeden möglichen

Wesens und auf alle konkreten Eigentümlichkeiten, die es, wenn Gott von seiner Macht Gebrauch macht, in Wirklichkeit haben wird oder haben würde.

Man kann nicht einwenden, die Erkenntnis der möglichen Dinge gehe in Gott der Erkenntnis seiner Macht (der Auffassung des Verstandes nach) voraus, und folglich könne Gott die möglichen Dinge nicht in seiner Macht erkennen. — Nicht der Erkenntnis seiner Macht, sondern nur dem Gebrauche oder der Betätigung seiner Macht geht die Erkenntnis der möglichen Dinge voraus.

3. Gottes Erkenntnis ist unendlich vollkommen und muß daher alles umfassen, was irgendwie erkennbar ist. Die möglichen Dinge sind aber etwas Erkennbares sowohl bezüglich dessen, was ihnen gemeinsam ist, als auch bezüglich ihrer spezifischen Wesenheit, ihrer individuellen Eigentümlichkeit, ihrer ontologischen Gutheit und ihrer Beziehung zueinander. Sie sind also nach ihrer ganzen Erkennbarkeit Gegenstand des göttlichen Wissens.

§ 3. Die notwendig zukünftigen Handlungen der Geschöpfe.

Gott erkennt von Ewigkeit her alle Tätigkeiten der notwendig wirkenden endlichen Wesen.

Daß Gott jene wirklichen Dinge erkennt, deren Dasein nur von seinem eigenen Willen und Wirken abhängt, können wir als selbstverständlich voraussetzen. Was die Erkenntnis betrifft, welche Gott von den Tätigkeiten der Geschöpfe hat, so müssen wir vor allem freie und notwendige Tätigkeiten unterscheiden. Von den freien Handlungen der Menschen wird in den folgenden Paragraphen die Rede sein; hier fassen wir nur diejenigen Tätigkeiten der Geschöpfe ins Auge, welche dem Gesetze der Notwendigkeit unterliegen. „Notwendig" werden sie genannt, nicht weil sie einfachhin notwendig wären, sondern weil sie, im Gegensatz zu den freien Handlungen der Menschen, durch die Natur der tätigen Ursache bestimmt sind. „Zukünftig" nennt man sie vom Standpunkt des göttlichen Erkennens aus, um anzudeuten, daß sie von Gott erkannt wurden, bevor sie noch waren. Zu den zukünftigen Handlungen oder Tätigkeiten gehören demnach auch diejenigen, welche in sich und in Wirklichkeit schon vergangen oder noch gegenwärtig sind.

Beweis. — 1. Das Wissen Gottes ist nicht nur intensiv, sondern auch extensiv unendlich; es muß sich also auf alles erstrecken, was eine bestimmte Wahrheit darstellt und möglicher Gegenstand der Erkenntnis ist. Was aber die Geschöpfe ihrer Natur entsprechend mit Notwendigkeit wirken, ist eine bestimmte Wahrheit; folglich muß es Gegenstand der göttlichen Erkenntnis sein. Da ferner die Erkenntnis Gottes ewig ist,

wie er selbst, so folgt, daß er von Ewigkeit her alle notwendigen Tätigkeiten der Geschöpfe erkennt.

2. Gott weiß von Ewigkeit her und in der vollkommensten Weise, welche notwendig wirkenden Ursachen in irgend einem Zeitpunkte existieren werden; er erkennt ferner die Kräfte und Fähigkeiten derselben, die Gesetze, nach denen sie sich betätigen, und die äußeren Verhältnisse, von denen sie beeinflußt werden. Wer aber eine notwendig wirkende Ursache in ihrer nächsten Bereitschaft zum Handeln erkennt, kennt auch die durch die Natur des wirkenden Wesens bestimmte Wirkung.

§ 4. Die wirklich zukünftigen freien Handlungen des Menschen.

Gott erkennt von Ewigkeit her alle wirklichen freien Handlungen des Menschen.

Frei sind jene Handlungen, welche den nächsten und unmittelbaren Grund ihrer Existenz in der Selbstbestimmung des Willens haben, nämlich die freien Entschließungen des Willens selbst und die vom Willen befohlenen inneren und äußeren Akte des Menschen. Weil sie Gegenstand der ewigen Erkenntnis Gottes sind, heißen sie zukünftig. Frei oder kontingent zukünftig (libere, contingenter futura) werden sie genannt zum Unterschiede von den eben erwähnten notwendigen Tätigkeiten der Geschöpfe. Als wirklich zukünftige Handlungen (libera absolute futura) bilden sie den Gegensatz zu den bedingt zukünftigen, von denen im folgenden die Rede sein wird.

Eine wirklich zukünftige freie Handlung ist demnach jene, welche zu irgend einer Zeit sein wird, so jedoch, daß ihre Verwirklichung nicht eine notwendige Folge ihrer in nächster Bereitschaft befindlichen Ursache ist, sondern von der freien Bestimmung des Willens abhängt. Sie ist daher frei oder kontingent sowohl in sich selbst als auch bezüglich ihrer Ursache, des Willens. Wenn wir sagen: die freie Handlung sei in sich kontingent, so wollen wir ein Zweifaches behaupten: einmal daß sie wirklich sein werde, sodann daß sie auch unterbleiben könnte. Sagen wir, die freie Handlung sei mit Bezug auf ihre Ursache kontingent, so soll damit angedeutet werden, daß sie zu ihrer Ursache (dem Willen) in keiner notwendigen Beziehung stehe, daß sie nicht nur ihrem absoluten Sein nach, sondern auch als Wirkung kontingent ist und deshalb nicht hervorgebracht werden könnte, wenn sie auch tatsächlich hervorgebracht wird. Da die freien Handlungen nicht mit Notwendigkeit aus ihrer Ursache hervorgehen, können sie in derselben nicht mit Gewißheit erkannt werden; auch unter dieser Rücksicht stehen sie im Gegensatz zu den notwendigen Handlungen, deren Erkenntnis durch die in ihrer nächsten Bereitschaft zum Handeln erkannte Ursache vermittelt wird.

Beweis. — 1. Wenn Gott etwas, was objektiv wahr ist, nicht erkennte, solange es wahr ist, so würde das eine eigentliche Unwissenheit, mithin eine positive Unvollkommenheit in Gott bedeuten. Gott erkennt also alles, was objektiv wahr ist, *solange es wahr ist*. Nun ist aber jede zukünftige freie Handlung des Menschen eine objektive Wahrheit, die sich durch einen Satz (z. B. „Adam wird der Versuchung unterliegen") ausdrücken läßt. Allerdings ist eine zukünftige Handlung ihrem *physischen* Sein nach noch nicht, da sie noch nicht aus ihrer Ursache hervorgegangen ist; dagegen ist sie ihrem *intelligiblen* Sein nach von Ewigkeit. Das Urteil, welches aussagt, daß Adam sündigen werde, fängt nicht erst in dem Augenblicke an, wahr zu sein, wo die Sünde begangen wird, sondern ist von Ewigkeit wahr, vorausgesetzt natürlich, daß die Sünde einmal begangen wird. Wenn aber, was niemand leugnet, die freie Handlung wahr und erkennbar ist, *nachdem* sie gesetzt worden, dann ist sie (vorausgesetzt, daß sie einmal gesetzt wird) auch wahr und erkennbar, *bevor* sie gesetzt wird; denn das Verhältnis zur Wahrheit ist für die zukünftige Handlung kein anderes als für das Vergangene. Was vergangen ist, ist nicht wahr und erkennbar durch sein gegenwärtiges Sein, sondern durch das Sein, welches es *hatte*; ebenso ist auch das Zukünftige wahr und erkennbar durch das Sein, welches es *haben wird*. Es ist also nicht notwendig, daß die zukünftige freie Handlung in sich oder in ihrer Ursache gegenwärtig sei, um etwas Wahres und Gegenstand der göttlichen Erkenntnis zu sein.

2. Gott erkennt die freien Handlungen des Menschen jedenfalls *zur Zeit, da sie sind*, mit absoluter Gewißheit und in der vollkommensten Weise, weil dieselben ohne die Mitwirkung Gottes nicht sein können. Nun ist aber das Wissen Gottes *unveränderlich* wie seine Wesenheit; was Gott weiß, weiß er von Ewigkeit. Folglich erkennt Gott von Ewigkeit alle freien Handlungen der Menschen.

§ 5. Das unfehlbare Vorherwissen Gottes hebt die Freiheit der menschlichen Handlungen nicht auf.

Nachdem wir dargetan, daß auch die zukünftigen freien Handlungen des Menschen Gegenstand des göttlichen Wissens sind, bleibt noch zu erklären, wie mit diesem Vorherwissen Gottes die Freiheit der menschlichen Handlungen bestehen könne. Es könnte nämlich scheinen, daß Gottes Allwissenheit und die Freiheit des Menschen zwei unversöhnliche Gegensätze seien. Denn wenn es eine Forderung der unendlichen Vollkommenheit Gottes ist, daß er die freien Entschließungen des Menschen nicht abzuwarten braucht, um Kenntnis von ihnen zu nehmen, und wenn das

Vorherwissen, welches Gott von der freien Entscheidung des Menschen hat, unfehlbar und notwendig wahr ist: dann ist es auch notwendig wahr, daß sich der Mensch dem Vorherwissen Gottes entsprechend entscheiden werde, und es ist unmöglich, daß er die von Gott vorhergesehene Entschließung unterlasse oder sich anders entscheide.

Dieser scheinbare Gegensatz zwischen göttlichem Vorwissen und menschlicher Freiheit schien manchen so ernster Natur zu sein, daß sie an einem Ausgleich verzweifelten und entweder die eine oder die andere dieser beiden Wahrheiten preisgeben zu müssen glaubten. So sagten denn die einen: Was noch nicht ist, kann nur in seinen Ursachen erkannt werden. Nun sind aber die freien zukünftigen Handlungen so in ihren Ursachen, daß sie auch unterbleiben können; denn die Freiheit besteht gerade darin, daß der Wille auch in der nächsten Bereitschaft nicht bestimmt ist, sondern sich selbst bestimmt. Folglich kann Gott die zukünftigen freien Handlungen nicht mit Gewißheit erkennen. Die anderen dagegen argumentierten also: Was Gott als zukünftig erkennt, muß notwendig geschehen und kann nicht unterbleiben; denn die Erkenntnis Gottes ist unfehlbar. Was aber nicht unterbleiben kann und notwendig geschehen muß, ist nicht frei. Folglich gibt es keine freie Handlungen des Menschen.

Diejenigen, welche die physische Prädetermination verteidigen, lösen obige Schwierigkeit in folgender Weise. Gott erkennt jede einzelne zukünftige freie Handlung in dem ewigen Beschlusse, seine Beihilfe, und zwar eine physisch prädeterminierende (praedeterminatio physica) zu leisten, d. h. eine solche Beihilfe, ohne die der Wille sich unmöglich betätigen kann und mit welcher er den bestimmten Akt, für welchen sie gegeben wird, mit absoluter Notwendigkeit setzen muß. Alle freien Handlungen des Menschen sind also von Ewigkeit her vorherbestimmt, und weil eine bestimmte Handlung mit einer bestimmten Prädetermination unfehlbar und metaphysisch notwendig verbunden ist, deshalb erkennt Gott in seinem ewigen Beschlusse, eine bestimmte Beihilfe zu geben, den durch diese Beihilfe bestimmten Willensentschluß des Menschen. Der notwendige Zusammenhang, in welchem die göttliche Prädetermination und das menschliche Wollen stehen, macht jedoch letzteres nicht zu einem notwendigen; im Gegenteil besteht gerade darin das eigentliche Wesen der Freiheit; denn Gott nötigt den menschlichen Willen so, daß er frei handelt. — Man mag diese Lösung einfach nennen; wie sie aber das Vorherwissen Gottes mit der Freiheit des menschlichen Willens versöhnt und nicht vielmehr eine Verneinung der menschlichen Freiheit enthält, ist uns unverständlich. Wir geben daher folgende Lösung.

Zwischen dem Vorherwissen Gottes und der vorhergesehenen Willensentscheidung des Menschen besteht allerdings ein notwendiger Zusammen-

hang; diese Notwendigkeit läßt jedoch die Freiheit des Willens unberührt. Nicht jede notwendige Verkettung einer Willensentschließung mit dem Wissen Gottes, sondern nur der ursächliche Zusammenhang schließt die Freiheit der Willenshandlung aus. Stände die Willensentscheidung des Menschen zum Vorherwissen Gottes im Verhältnis der Wirkung zu ihrer bestimmenden Ursache, d. h. würde der menschliche Wille durch das Vorherwissen Gottes bestimmt, die von Gott vorhergesehene und keine andere Entscheidung zu treffen, dann würde er allerdings nicht mehr sich selbst bestimmen, sondern von Gott vorherbestimmt werden. Das ist aber nicht der Fall. Der Kausalität nach hängt die Entschließung des Willens nicht vom göttlichen Wissen ab. Denn der Wille entschließt sich nicht so, weil Gott diese Entschließung vorhersieht, sondern Gott sieht diese bestimmte Willensentscheidung vorher, weil der Wille sich so und nicht anders bestimmen wird. Würde der Wille nicht diese, sondern eine andere Entscheidung treffen, so würde Gott nicht diesen, sondern jenen andern Entschluß vorhersehen.

Das zwischen der menschlichen Entschließung und dem Vorherwissen Gottes bestehende Verhältnis notwendiger Zusammengehörigkeit läßt sich mit dem ebenfalls notwendigen Verhältnis vergleichen, welches zwischen einem Körper, den ich mit meinem leiblichen Auge wahrnehme, und meiner Wahrnehmung besteht. Wenn ich einen bestimmten Körper sehe, muß dieser Körper notwendig da sein; zwischen der Existenz desselben und meinem Schauen desselben besteht ein notwendiger Zusammenhang, und es ist unmöglich, daß der Körper nicht da sei, wenn ich ihn wirklich sehe. Obschon er aber unter der Voraussetzung, daß ich ihn wirklich sehe, notwendig da ist, ist er doch nicht da, weil ich ihn sehe; ich sehe ihn vielmehr, weil er da ist. Ähnlich ist das Verhältnis zwischen der Willensentscheidung und dem göttlichen Vorherwissen desselben. Obschon die Entscheidung des Willens, welche von Gott vorhergesehen wird, notwendig eintreten muß, tritt sie doch nicht ein, weil sie von Gott vorhergesehen wird; sie wird vielmehr von Gott vorhergesehen, weil sie einmal eintritt. Die Entscheidung des Menschen ist also nicht unfrei, weil Gott, dem auch das Zukünftige gegenwärtig ist, dieselbe vorhersieht.

Worin also auch die Notwendigkeit der von Gott vorhergesehenen Willensentschließung bestehen mag, eine Folge des göttlichen Wissens ist sie nicht. Die Willensentschließung steht also zum Wissen Gottes nicht im Verhältnis der Wirkung zu ihrer bestimmenden Ursache; und das genügt schon, um die Freiheit der Willensentschließung dem Wissen Gottes gegenüber zu wahren.

Wir wollen indes noch näher untersuchen, welcher Art die Notwendigkeit des von Gott vorhergesehenen freien Willensaktes ist. Vorausgesetzt,

daß der menschliche Wille sich in bestimmter Weise entscheiden wird, ist es notwendig, daß Gott diese Entscheidung erkenne; denn das Wissen Gottes wäre nicht vollkommen, wenn es nicht alles, was erkennbar ist, von Ewigkeit her umfaßte. Die Erkenntnis Gottes ist aber auch notwendig wahr, und deshalb kann die von Gott vorhergesehene Entschließung nicht unterbleiben. Die Notwendigkeit der Übereinstimmung der Entschließung des Willens und der göttlichen Erkenntnis liegt also eigentlich auf seiten der göttlichen Erkenntnis: es ist eine Eigenschaft des göttlichen Wissens, daß es notwendig wahr sei. Infolgedessen ist es allerdings auch wahr, daß die Entschließung des Menschen notwendig statthaben muß. Daß aber diese Notwendigkeit nicht in der Erkenntnis Gottes begründet ist, haben wir oben schon gezeigt. Worin ist sie also begründet und worin besteht sie, diese Notwendigkeit der ontologischen Wahrheit der Willensentschließung? In nichts anderem als darin, daß der Wille sich tatsächlich mit Freiheit entschließen wird. Es ist nämlich notwendig, daß der Wille, da er sich tatsächlich entschließen wird, sich entschließe, und es ist unmöglich, daß er sich nicht entschließe, wenn er sich tatsächlich entschließen wird. Es ist das keine andere Notwendigkeit als jene, welche jedes Ding hat, zu existieren, wenn es existiert. Eine solche Notwendigkeit steht offenbar der Freiheit der Entschließung nicht im Wege; denn sie ergibt sich erst aus der zu irgend einer Zeit wirklichen Selbstentscheidung des menschlichen Willens (necessitas consequens liberam electionem voluntatis). Daß nun Gott die Willensentschließung und deren Notwendigkeit erkennt, bevor der Wille sich tatsächlich entschließt, kommt auf Rechnung der unendlich vollkommenen Erkenntnis Gottes, der in seiner Ewigkeit nicht nur dem, was wir gegenwärtig nennen, sondern auch dem Vergangenen und Zukünftigen koexistiert und alles wie etwas Gegenwärtiges schaut. Das Vorherwissen Gottes ist demnach zwar der Zeit, aber nicht der Natur nach früher als die freie Willensentscheidung; der Natur nach ist vielmehr diese früher als jene.

Man könnte noch einwenden: Aus dem Satze: „Gott sieht vorher, daß ich morgen diesen bestimmten Akt setzen werde", folgt mit Notwendigkeit dieser andere Satz: „Folglich werde ich morgen diesen Akt setzen." Denn es ist absolut unmöglich, daß Gott diesen meinen Akt vorhersieht, und daß ich nichtsdestoweniger denselben nicht setze. Folglich bin ich nicht mehr frei, diesen Akt zu setzen.

Antwort: Etwas anderes ist es, wenn ich sage: Die Wahrheit des Schlußsatzes ist mit der Wahrheit des Vordersatzes notwendig verbunden, und etwas anderes, wenn ich sage: die im Schlußsatze enthaltene Aussage ist notwendig wahr. Ungeachtet der notwendigen Verbindung des

Schlußsatzes mit dem Vordersatze kann der Inhalt des Schlußsatzes bedingt sein, und er ist bedingt, wenn der Vordersatz nur eine bedingte Wahrheit ausspricht. Wie aber Gott meinen Akt nur unter der Bedingung vorhersieht, daß ich denselben wirklich setze, so kann ich denselben, wenn ich ihn setze, nicht unterlassen. Da ferner im angezogenen Beispiel der Vordersatz nur wahr ist, weil der Schlußsatz wahr ist, so kann dieser seine Notwendigkeit nicht vom Vordersatze erhalten.

§ 6. Die bedingt zukünftigen freien Handlungen des Menschen.

Gott erkennt auch alle bedingt zukünftigen freien Handlungen, d. h. jene, welche der Mensch mit Freiheit setzen würde, wenn gewisse Bedingungen einträten.

Bedingt zukünftig (conditionate futura) nennt man diejenigen Handlungen, welche zwar tatsächlich niemals gesetzt werden, aber sicher gesetzt würden, wenn gewisse Bedingungen einträten; wobei es dahingestellt bleibt, ob dieselben eintreten werden. Unter den „Bedingungen" ist alles zu verstehen, was erfordert wird, damit die Fähigkeit, um deren Betätigung es sich handelt, in nächster Bereitschaft sei, namentlich auch die zu jeder geschöpflichen Tätigkeit notwendige Beihilfe Gottes.

Es gibt nicht nur freie, sondern auch notwendige, bedingt zukünftige (necessaria conditionate futura) Handlungen. Von letzteren sehen wir jedoch ab, weil die Erkenntnis derselben keine besondere Schwierigkeit bietet, und befassen uns ausschließlich mit den bedingt zukünftigen freien Handlungen (libera conditionate futura). Auch hier läßt sich noch eine Unterscheidung machen. Es gibt nämlich Handlungen, die von den irgendwann wirklich existierenden Menschen, und andere, die von bloß möglichen Menschen unter gewissen Bedingungen gesetzt würden; die letzteren sind also zweifach bedingt. Da indes dieser Unterschied bei unserer Frage kein wesentlicher ist, können wir uns auf die bedingt zukünftigen Handlungen der zu irgend einer Zeit wirklich existierenden Menschen beschränken.

Wenn Gott die bedingt zukünftigen freien Handlungen der Menschen erkennt, d. h. wenn er vorhersieht, was ein Mensch unter diesen oder jenen Bedingungen, in dieser oder jener Lage frei tun würde, muß er z. B. die Frage beantworten können: „Wozu würde sich Cäsar entschlossen haben, wenn man ihm die Kaiserkrone angeboten hätte?" Das Wissen, welches Gott von den bedingt zukünftigen Handlungen hat, wird scientia media genannt, weil der Gegenstand dieser Erkenntnis zwischen dem, was wirklich einmal geschieht, und dem, was bloß möglich ist, in der Mitte liegt. Ob wir Gott besagte Erkenntnis beilegen müssen, hängt davon ab, ob das bedingt Zukünftige als ontologische Wahrheit anzusehen ist.

Erster Beweis. — Die unfehlbare Erkenntnis Gottes erstreckt sich auf alles, was wahr und erkennbar ist; das bedarf keines Beweises. Nun sind aber die bedingt zukünftigen Handlungen des Menschen etwas *Wahres* und Erkennbares. Letzteres läßt sich also zeigen:

1. Ohne Zweifel kann Gott sich entschließen, die Bedingungen, unter denen ein Mensch einen bestimmten freien Akt setzen würde, zu verwirklichen. In diesem Falle würde jener Mensch den bestimmten Akt unzweifelhaft setzen, und letzterer wäre nicht mehr bedingt, sondern wirklich zukünftig, somit etwas Wahres, das von Gott erkannt werden müßte. Ist es aber *nach* dem Beschlusse Gottes (die Bedingungen zu verwirklichen) wahr, daß der Mensch unter jenen Bedingungen eine bestimmte Handlung setzen wird, so ist es schon *vor* dem Beschlusse Gottes wahr gewesen, daß er so handeln *würde*, wenn die Bedingungen verwirklicht würden. Denn der göttliche Beschluß bezieht sich nur auf die Verwirklichung der *Bedingungen*, nicht aber auf den freien Willensakt und auf den Zusammenhang, der zwischen letzterem und den Bedingungen besteht; daß der Wille sich unter diesen Bedingungen entscheidet und sich so und nicht anders entscheidet, ist einzig in der Selbstbestimmung des Willens begründet. Die bedingt zukünftigen freien Handlungen haben also eine von dem auf die Verwirklichung der Bedingungen sich beziehenden göttlichen Beschlusse unabhängige Wahrheit: sind somit an und für sich etwas Wahres und Erkennbares.

2. Dasselbe läßt sich auf andere Weise an einem konkreten Beispiele dartun. Die beiden Sätze: „Petrus *wird*, da er sich in dieser Gelegenheit befindet, sündigen", und: „Petrus *wird*, da er sich in dieser Gelegenheit befindet, nicht sündigen" — sind kontradiktorisch entgegengesetzt. Dieser Gegensatz wird nicht aufgehoben, wenn ich beiden Sätzen dieselbe Bedingung hinzufüge und sage: „Petrus *würde*, wenn er sich in dieser Gelegenheit befände, sündigen", und: „Petrus *würde*, wenn er sich in dieser Gelegenheit befände, nicht sündigen." Nun ist aber von zwei kontradiktorischen Aussagen die eine objektiv *wahr*, die andere objektiv *falsch*. Da also die beiden letzteren Aussagen, welche etwas bedingt Zukünftiges enthalten, ebensogut wie die ersteren in kontradiktorischem Gegensatz zueinander stehen, so muß die eine von ihnen objektiv wahr sein. Folglich hat auch das bedingt Zukünftige objektive Wahrheit und Erkennbarkeit und muß von Gott erkannt werden.

3. Hätte Gott keine sichere Kenntnis von dem, was unter gewissen Bedingungen geschehen würde, so wäre sein Wissen auch bezüglich der möglichen Dinge ein sehr unvollkommenes. Zur vollkommenen Erkenntnis der möglichen Dinge gehört nämlich, daß auch die unter denselben obwaltenden *Beziehungen*, die nicht weniger als die möglichen Dinge

selbst erkennbar sind, erkannt werden. In den bedingt zukünftigen Handlungen gibt es aber eine Beziehung, jene nämlich, welche zwischen der möglichen Erfüllung der Bedingungen und der unter diesen Bedingungen erfolgenden Handlung besteht. Wenn auch die Bedingung und infolgedessen die Handlung niemals wirklich sein wird, so ist doch die Beziehung der Abhängigkeit der einen von der andern keine bloß mögliche.

Zweiter Beweis. — Obwohl der Beschluß Gottes, den Menschen zu erschaffen, ewig ist, beruht er doch auf freier Wahl. Wir können uns daher Gott denken ohne den Willensentschluß, die Welt und mit ihr den Menschen zu erschaffen. In diesem nur durch unsere Auffassung in Gott verlegten Vorher (in signo rationis priori ad decretum creandi) ist keine Erkenntnis der wirklich zukünftigen freien Handlungen, sondern nur ein Wissen der bedingt zukünftigen möglich. Hätte nun Gott, bevor er die Erschaffung des Menschen beschloß, nicht gewußt, wie die einzelnen Menschen, falls er ihnen das Dasein geben würde, ihre Freiheit benutzen würden, so konnte er auch nicht wissen, welche Folgen sein etwaiger Beschluß, den Menschen zu erschaffen, nach sich ziehen würde. Hätte Gott sich selbst die Frage gestellt: Was würde geschehen, wenn ich Adam erschüfe und er in diese Lage käme? so hätte er sich gestehen müssen: Das weiß ich nicht! Gott hätte also auch für die Menschheit keine Ordnung zum voraus wählen können. Er hätte sich gleichsam sagen müssen: Ich will den Menschen erschaffen und werde dann weiter sehen, in welche Ordnung der Vorsehung ich ihn setzen werde; oder er hätte irgend eine Ordnung aufs Geratewohl bestimmen müssen, ohne zu erkennen, zu welchen Resultaten dieselbe führe. Beides ist aber mit der unendlichen Vollkommenheit Gottes nicht zu vereinigen.

Vielleicht entgegnet man: Gott sah doch voraus, was jeder Mensch unter den wirklich gegebenen Bedingungen tun wird. — Gewiß; allein diese Erkenntnis ist unzureichend für die Wahl einer Ordnung. Gott sah eben nur voraus, was die Menschen in der von ihm bestimmten Ordnung tun werden, nicht aber, was sie in einer andern ebenfalls möglichen Ordnung tun würden.

Drittes Kapitel.

Wie Gott die freien, insbesondere die bedingt zukünftigen freien Handlungen der Menschen erkenne?

§ 1. Schwierigkeit der Frage und Lösungsversuche.

1. Daß Gott sein ganzes Wissen aus sich selbst besitzt, steht außer Zweifel. Man kann jedoch weiterhin die Frage aufwerfen, auf welche

Weise Gott der Grund all seines Wissens sei. Die Beantwortung dieser Frage bietet keine besondere Schwierigkeit, wenn sie auf die Erkenntnis der möglichen Dinge und jener existierenden Wesen beschränkt wird, deren Dasein ausschließlich vom Willen Gottes abhängt und deren Tätigkeiten durch notwendige Gesetze bestimmt werden. Die Wesenheit Gottes ist nämlich das Urbild alles Möglichen, und Gottes Allmacht kann dem, was möglich ist, Wirklichkeit verleihen. Indem also Gott seine eigene Wesenheit und in ihr seine Allmacht komprehensiv erkennt, hat er auch ein vollkommenes Wissen von allem, was möglich ist. Auch jene wirklichen Dinge, die in ihrem Dasein nur von Gott abhangen, sieht er in seinem ewigen Beschlusse, ihnen das Dasein zu geben und zu erhalten. Die Handlungen der Geschöpfe endlich, soweit sie nicht freie Handlungen sind, erkennt Gott in seinem Beschlusse, die zu ihrer Hervorbringung notwendige Beihilfe zu leisten.

Schwieriger ist es, zu bestimmen, wie Gott die wirklich zukünftigen und die bedingt zukünftigen freien Handlungen der Menschen erkennt. Auch diese hangen unzweifelhaft von Gott ab; denn auch ein freier Willensakt des Geschöpfes ist ohne die Mitwirkung Gottes nicht denkbar; der geschöpfliche Wille kann ohne die aktuelle Mitwirkung Gottes nicht von der Potenz zum Akte übergehen. Obgleich aber der freie Willensakt des Geschöpfes nur unter Voraussetzung der göttlichen Beihilfe gesetzt werden kann, ist doch Gott nicht die bestimmende Ursache desselben. Bestimmende Ursache seines freien Aktes ist der Wille selbst; nur dadurch, daß der Wille sich selbst bestimmt, handelt er mit Freiheit, und nur deshalb ist er verantwortlich für sein Tun und Lassen.

Daraus folgt aber, daß Gott nicht ohne Rücksicht auf die Selbstentscheidung des Willens wissen kann, wie dieser sich entscheiden werde. Ob Adam existieren würde oder nicht, stand einzig und allein bei Gott; dazu bedurfte er der Einwilligung Adams nicht; ob aber Adam, unter Voraussetzung der Erschaffung, das göttliche Gebot beobachten oder übertreten würde, konnte Gott ohne die Erkenntnis der Selbstentscheidung Adams nicht wissen. Allerdings sieht Gott die freien Handlungen des Menschen auch nicht ohne seinen eigenen Willensbeschluß, mit der Selbstbestimmung des menschlichen Willens mitzuwirken; soll sich aber der Mensch mit Freiheit entschließen, so darf er im Gebrauche seiner Freiheit durch die Beihilfe Gottes nicht bestimmt werden; die göttliche Beihilfe muß vielmehr derart sein, daß sie sich nach dem menschlichen Willen richtet, ohne daß dadurch Gott in ein wirkliches Abhängigkeitsverhältnis vom geschöpflichen Willen geriete.

Diese Andeutungen mögen genügen, um auf die Schwierigkeit unserer Frage aufmerksam zu machen. Obschon sich dieselbe an und für sich auf

alle freien Handlungen der Menschen bezieht, so dürfen wir sie doch auf die bedingt zukünftigen freien Handlungen beschränken. Wissen wir einmal, wie Gott dasjenige erkennt, was der Mensch unter gewissen Bedingungen tun würde, so wissen wir auch, wie er das erkennt, was der Mensch unter bestimmten Bedingungen tun wird; um aus dem bedingt Zukünftigen ein wirklich Zukünftiges zu machen, braucht Gott nur die Verwirklichung jener Bedingungen zu wollen, unter denen das bedingt Zukünftige zum wirklich Zukünftigen wird. — Wir geben zunächst eine kurze Darstellung der hauptsächlichsten Versuche, welche zur Lösung obiger Frage gemacht worden sind.

2. Auf dreierlei Weise hat man unsere Frage zu lösen versucht:

a) Durandus ist der Meinung, Gott erkenne alles frei Zukünftige dadurch, daß er die nächste Ursache desselben, nämlich den freien Willen in seiner nächsten Bereitschaft und seiner ganzen konkreten Situation erkennt. Zu letzterer rechnet er die individuelle Eigenart des Willens, die Neigungen und Gewohnheiten desselben, die Beweggründe, welche im Augenblicke vor der Entschließung auf ihn einwirken, die äußeren Umstände und Verhältnisse, kurz die Summe alles dessen, was den Willen irgendwie beeinflussen und nach dieser oder jener Seite hindrängen kann. Durandus gesteht zu, daß der Wille auch unter diesen Einflüssen die Indifferenz bewahre, meint aber, es könne für Gott, der die Natur des Willens vollkommen durchschaut und die Macht der auf den Willen einwirkenden Einflüsse aufs genaueste kennt, nicht zweifelhaft sein, nach welcher Richtung die Entscheidung des Willens fallen werde. — Diese Lösung hat wenig Anklang gefunden. Bellarmin will ihr eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht absprechen, tritt ihr aber nicht bei.

b) Eine andere Erklärung geben die Prädeterministen, d. h. jene Philosophen und Theologen, welche die physische Prädetermination (praedeterminatio physica) verteidigen[1]. Nach ihnen hat Gott von Ewigkeit her beschlossen, zu jeder einem jeden existierenden Menschen unter allen möglichen Bedingungen möglichen Tätigkeit eine bestimmte physische Prädetermination zu geben, die ihrer Natur nach denjenigen Willensakt, für welchen sie gegeben wird, mit absoluter Notwendigkeit nach sich zieht. Da nun Gott von Ewigkeit her weiß, welche Prädetermination er dem einzelnen Menschen unter jeder möglichen Bedingung geben will, die Prädetermination aber unfehlbar wirksam ist, so weiß Gott natürlich auch, welchen Akt der menschliche Wille unter den jedesmaligen Bedingungen setzen wird: er sieht die prädeterminierte Willenshandlung in seinem ewigen Beschlusse, eine bestimmte Prädetermination zu geben.

---

[1] Vgl. II[2] 449 ff.

Soweit die genannten göttlichen Beschlüsse sich auf das bedingt Zukünftige beziehen, sind sie zwar subjektiv absolut oder unbedingt, objektiv aber nur bedingt (decreta subiective absoluta, obiective conditionata). Gott spricht gleichsam zu sich selbst: „Wenn sich dieser Mensch in dieser Lage befinden würde, so bin ich entschlossen, ihn zu dieser, wenn er sich in jener Lage befinden würde, so bin ich entschlossen, ihn zu jener Willenshandlung physisch zu prädeterminieren, so daß er nur so handeln kann, wie er von mir prädeterminiert wird." Solcher Entschlüsse gibt es in Gott ebensoviele, als es Menschen gibt und als es für jeden einzelnen Menschen verschiedene Zeiten und Bedingungen geben kann, unter denen er sich so oder anders entschließen würde. Die Beschlüsse Gottes, deren unmittelbarer Gegenstand die physische Prädetermination ist, setzen demnach nicht etwa ein Wissen Gottes um die freie Entscheidung des menschlichen Willens voraus und nehmen daher auch keine Rücksicht auf dieselbe; im Gegenteil, Gott erkennt erst in seinem Beschlusse, den menschlichen Willen so oder anders zu prädeterminieren, wozu sich dieser infolge dieser Prädetermination entschließen würde. Der Beschluß ist ja auf seiten Gottes absolut, und die beschlossene Prädetermination hat aus sich unfehlbare Wirksamkeit und würde auch tatsächlich wirksam werden, wenn nur die Bedingungen einträten.

Wollen die Prädeterministen sich konsequent bleiben, so müssen sie, was sie von der Erkenntnisweise der bedingt zukünftigen freien Handlungen der irgendwann existierenden Menschen lehren, auf die Erkenntnis der freien Handlungen der bloß möglichen Menschen ausdehnen. Gott hat also von Ewigkeit her für jedes mögliche freie Wesen und für alle möglichen Verhältnisse und alle möglichen Zeiten Beschlüsse gefaßt des Inhalts: „Wenn alle diese Wesen existierten und sich in irgend einer bestimmten möglichen Lage befänden, so bin ich fest entschlossen, ihnen diese bestimmte physische Prädetermination zu geben, unter deren Einflusse sie die Handlung, zu der ich sie prädeterminiere, nicht unterlassen und auch nicht anders handeln können."

c) Der letztgenannten Erklärung gegenüber machen Molina, Suarez und die übrigen Verteidiger der scientia media darauf aufmerksam, daß Beschlüsse Gottes, welche den menschlichen Willen physisch prädeterminieren, diesem eine freie Betätigung unmöglich machen; daß Gott in einem ohne Rücksicht auf die Selbstbestimmung des menschlichen Willens gefaßten Beschlusse nur das zu erkennen vermöge, was der Wille mit Freiheit tun kann, nicht aber jene bestimmte Handlung, zu welcher er sich frei entschließen wird oder würde. Sie folgern daraus, daß der Grund jener göttlichen Erkenntnis, welche die freien Handlungen des Menschen zum

Gegenstand hat, nicht in Gott allein liegen könne, sondern auch in der Selbstbestimmung des menschlichen Willens zu finden sei. Deshalb lehren sie, Gott erkenne die freien Handlungen des Menschen *in ihnen selbst*, d. h. *in der ihnen eigenen Wahrheit*.

Gott ist nämlich durch seine unendliche Vollkommenheit bestimmt, alles, was wahr ist, zu erkennen. Die bedingt zukünftigen freien Handlungen des Menschen sind aber etwas Wahres. Etwas Wahres sind sie aber nur unter der Voraussetzung der Beihilfe Gottes, ohne welche eine Betätigung des Willens unmöglich ist. In dieser seiner Beihilfe oder Mitwirkung nun erkennt Gott die freien Handlungen der Geschöpfe; nicht in jener *indifferenten* Beihilfe, welche dem freien Willen von Gott zur Verfügung gestellt wird und diesem die Wahl läßt, sich so oder anders zu entscheiden, sondern in der durch die tatsächliche Willensentscheidung bestimmten *aktuellen* Mitwirkung Gottes. Diese Erklärung hat den Vorzug, daß sie mit keiner sicher erkannten Wahrheit streitet und dem höchsten Vorzuge des Menschen, welcher zugleich die Grundlage der Sittlichkeit und des Verdienstes ist, der *Willensfreiheit*, im vollen Maße gerecht wird. Wenn sie gleichwohl die oben gestellte Frage *nicht erschöpfend* beantwortet, so dürfen wir nicht vergessen, daß es in Gott Geheimnisse der Ewigkeit und der Allmacht gibt, die keine Geheimnisse mehr wären, wenn der menschliche Geist sie vollkommen durchschaute.

§ 2. Prüfung der Lösungsversuche.

Die bedingt zukünftigen Handlungen erkennt Gott nicht in dem noch unentschiedenen Willen des Menschen.

Beweis. — Diejenigen, welche mit Durandus das Vorherwissen, welches Gott von den freien Handlungen der Geschöpfe hat, aus der vollkommenen Erkenntnis des geschöpflichen Willens und der auf diesen wirkenden Einflüsse erklären, müssen zugeben und geben auch wirklich zu, daß der menschliche Wille, auch in seiner nächsten Bereitschaft zum Handeln und trotz der auf ihn einwirkenden Beweggründe, Herr seiner Entschließung bleibt und es in seiner Macht hat, zu handeln oder nicht zu handeln, sich so oder anders zu betätigen. Daraus folgt aber, daß der Grund einer *bestimmten* Handlung nicht der Wille ist, mag man diesen als bloße Fähigkeit oder schon in nächster Bereitschaft zur Betätigung und unter dem Einflusse der Beweggründe betrachten; der Grund einer *bestimmten* Handlung ist einzig die tatsächliche *Selbstbestimmung* des Willens, die mit dem Gebrauche der Freiheit identisch ist. Deshalb kann Gott, weil er den menschlichen Willen, seine Beschaffenheit und Neigungen und alles, was seine Entschließung beeinflussen kann, aufs vollkommenste erkennt, zwar

mit moralischer Gewißheit voraussehen, daß sich der Wille so und nicht anders entscheiden werde, er kann aber auf diese Weise nicht jenes unfehlbare Wissen haben, welches wir ihm auch bezüglich der freien Handlungen seiner Geschöpfe notwendig zuerkennen müssen.

Gott erkennt die bedingt zukünftigen freien Handlungen der Menschen nicht in seinen subjektiv absoluten, objektiv bedingten ewigen Beschlüssen, den Willen zu einer bestimmten Handlung physisch zu prädeterminieren.

Erster Beweis. — Die physische Prädetermination, wie sie von Bannez und seinen Anhängern erklärt wird, vernichtet die Freiheit des menschlichen Willens. Folglich können jene angeblichen Beschlüsse, deren Gegenstand die physische Prädetermination ist, nicht das Mittel sein, in welchem Gott die bedingt zukünftigen freien Handlungen erkennt. — Da die Abfolge nicht bestritten werden kann, haben wir nur den Vordersatz zu beweisen; wir müssen also zeigen, daß die Freiheit des menschlichen Willens mit der physischen Prädetermination unmöglich bestehen kann.

1. Ein Willensakt, welcher von außen her bestimmt wird, geht nicht aus der Selbstbestimmung des Willens hervor, ist somit nicht frei. Die physische Prädetermination ist aber ein von außen kommender, den Willensakt bestimmender Einfluß, und zwar ein solcher Einfluß, der es dem Willen einfachhin unmöglich macht, den prädeterminierten Akt zu unterlassen oder einen andern zu setzen. Folglich kann mit ihr die Freiheit des menschlichen Willens nicht bestehen.

2. Die Willensfreiheit im wahren Sinne des Wortes besteht in der aktiven Indifferenz, d. h. darin, daß der Wille, auch wenn alle Vorbedingungen zum Handeln gegeben sind, handeln oder nicht handeln, diese oder jene Handlung setzen kann. Wenn also zu den Vorbedingungen des Handelns irgend etwas gehört, das eine bestimmte Handlung notwendig nach sich zieht, so daß der Wille, falls jenes Etwas da ist, diese Handlung nicht unterlassen und nicht anders handeln kann, dann ist es um die wahre Freiheit des Willens geschehen. Nun ist aber die physische Prädetermination nach der Lehre ihrer Verteidiger eine unerläßliche Vorbedingung zu jeder Willenstätigkeit; überdies steht eine bestimmte physische Prädetermination mit einer bestimmten Willenstätigkeit in so notwendigem ursächlichem Zusammenhange, daß, wenn sie da ist, der Wille weder jene Tätigkeit unterlassen noch sich anders betätigen kann.

3. Wenn aus einem Gegebenen ein anderes mit absoluter Notwendigkeit folgt und es nicht in der Macht des Willens steht, jenes Gegebene zu haben oder nicht zu haben, so steht auch das andere nicht in der Macht des Willens. Nun folgt aber aus der physischen Prädetermination

als dem Gegebenen mit absoluter Notwendigkeit die Handlung, zu der sie gegeben wurde; anderseits steht es nicht in der Macht des Willens, die Prädetermination zu haben oder nicht zu haben oder, wenn sie da ist, zu entfernen. Folglich ist die physisch prädeterminierte Handlung nicht in der Macht des Willens, mithin ist sie nicht frei.

4. Solange der Wille nicht in nächster Bereitschaft ist, kann er nicht handeln; nicht als wenn es in seinem Belieben stände, die Handlung auch zu unterlassen, sondern in dem Sinne, daß ihm jedes Handeln unmöglich ist. Soll es also überhaupt in der Macht des Willens stehen, zu handeln oder nicht zu handeln, so muß er sich des Handelns enthalten können, wenn er schon in nächster Bereitschaft zum Handeln ist. Das ist aber bei der physischen Prädetermination ein Ding der Unmöglichkeit. Denn vor der Prädetermination ist der Wille, wie die Bannesianer sagen, noch nicht in der nächsten Bereitschaft zum Handeln, es ist ihm also unmöglich, zu handeln, er muß die Handlung unterlassen; nach der physischen Prädetermination ist er zwar in nächster Bereitschaft zum Handeln, aber es fehlt ihm die Möglichkeit, die Handlung, zu der er prädeterminiert ist, zu unterlassen. Folglich hat der Wille, falls er physisch prädeterminiert wird, es niemals in seiner Macht, zu handeln oder nicht zu handeln, d. h. er ist nicht frei.

Zweiter Beweis. — Die Erklärung, welche die Prädeterministen von der Art und Weise geben, wie das bedingt Zukünftige von Gott erkannt wird, kommt nicht nur einer Leugnung der menschlichen Freiheit gleich, sie bietet auch noch eine andere Schwierigkeit. Gott müßte für jede einzelne bedingt zukünftige Handlung nicht nur der wirklich existierenden, sondern auch der bloß möglichen freien wie notwendigen Wesen eine bestimmte physische Prädetermination beschließen. Welche Unsumme göttlicher Beschlüsse! Vielleicht sagt man, es genüge schon, daß für die bedingt zukünftigen Handlungen der irgendwann existierenden Wesen die Prädetermination beschlossen werde. Doch diese Einschränkung ist zum mindesten durchaus willkürlich. Sie ist sogar positiv unstatthaft, weil sie das göttliche Wissen unbefugterweise einschränkt. Die bedingt zukünftigen Handlungen der bloß möglichen Geschöpfe sind ja ebensogut etwas Wahres und Erkennbares wie die der existierenden Geschöpfe, müssen also von Gott erkannt werden. Nach den Prädeterministen erkennt aber Gott nur diejenigen Handlungen der Geschöpfe, für welche er eine prädeterminierende Beihilfe beschlossen hat.

Die Schwierigkeit wird noch größer, wenn wir die Beschlüsse, in denen Gott die bedingt zukünftigen Handlungen der Geschöpfe erkennen soll, der

göttlichen Weisheit gegenüberstellen. Jene Beschlüsse sind nach der Lehre der Prädeterministen subjektiv absolut, objektiv aber nur bedingt und beziehen sich auf Handlungen, die niemals sein werden, sondern nur unter gewissen Bedingungen sein würden. Gott müßte also eine endlose Zahl subjektiv absoluter Beschlüsse fassen, obschon er weiß, daß dieselben doch niemals zur Ausführung gelangen werden, und zwar deshalb nicht, weil er nicht will, daß die Bedingungen erfüllt werden, unter denen sie zur Ausführung gelangen würden. Scheint es nicht mit der Weisheit und Würde Gottes unvereinbar zu sein, sich auf dergleichen nutzlose Entschlüsse einzulassen?

Vielleicht entgegnet man, jene Beschlüsse seien keineswegs nutzlos, weil sie eben das Mittel seien, in welchem Gott die bedingt zukünftigen Handlungen erkennt. — Immerhin sind sie an und für sich der Weisheit und Würde Gottes wenig angemessen; und einen Nutzen haben sie nur dann, wenn sie wirklich das Mittel der Erkenntnis der bedingt zukünftigen Handlungen sind, d. h. in der Voraussetzung, daß die Theorie der Prädeterministen die richtige ist. Es ist aber sicher keine Empfehlung für eine Theorie, wenn sie sich auf eine Annahme stützt, die mit der Würde und Weisheit Gottes nur schwer vereinbar ist.

Gott erkennt die bedingt zukünftigen freien Handlungen in der ihnen eigenen inneren Wahrheit oder, was dasselbe ist, in seiner bedingt zukünftigen unmittelbaren Mitwirkung mit der Selbstentscheidung des freien Willens.

Beweis. — Wir haben dargetan, daß die bedingt zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe Gegenstand des göttlichen Wissens sind, daß sie aber weder in ihren Ursachen und ohne Rücksicht auf die Selbstbestimmung des Willens noch in den subjektiv absoluten, objektiv bedingten Beschlüssen des göttlichen Willens erkannt werden können. Es bleibt also nichts anderes übrig, als daß sie in ihrer eigenen inneren Wahrheit von Gott erkannt werden. Gott ist nämlich durch sich selbst zur Erkenntnis aller Wahrheit bestimmt. Das bedingt Zukünftige ist aber etwas Wahres. Folglich ist Gott durch sich selbst zur Erkenntnis des bedingt Zukünftigen bestimmt. Zur inneren Wahrheit des bedingt Zukünftigen gehört aber die Beihilfe oder Mitwirkung Gottes; diese ist also in der inneren Wahrheit des bedingt Zukünftigen eingeschlossen. Wir meinen nicht die dem freien Willen dargebotene indifferente Beihilfe (concursus indifferenter oblatus), welche die Entscheidung des Willens erst möglich macht und ihn zu verschiedenen Handlungen befähigt, sondern die durch die Entscheidung des freien Willens bestimmte Mitwirkung Gottes (conc. collatus).

Insofern also das Wie der göttlichen Erkenntnis oder das Mittel in Betracht kommt, in welchem Gott die bedingt zukünftigen freien Handlungen erkennt, macht es keinen Unterschied, ob man sagt, Gott erkenne jene Handlungen *in ihrer eigenen inneren Wahrheit*, oder ob man sagt, Gott erkenne dieselben *in seiner bedingt zukünftigen Mitwirkung*, d. h. in jener Mitwirkung, die er leisten würde, wenn der freie Wille sich in einer bestimmten Lage befände. Die letztere Ausdrucksweise stellt das in den Vordergrund, was *von seiten Gottes* zur inneren Wahrheit der geschöpflichen Handlungen gehört; die erstere hebt hervor, daß die *Selbstbestimmung des Willens* für die Wahrheit der fraglichen Handlungen, die ja *freie* Handlungen sind, den Ausschlag gibt.

In dieser Erklärung bleibt dem menschlichen Willen die *Freiheit* gewahrt; denn er hat, unter Voraussetzung der von Gott dargebotenen indifferenten Beihilfe, seinen Akt ganz und gar in der Gewalt. Sie tut auch der höchsten *Herrschaft* Gottes über die Tätigkeiten der Geschöpfe keinen Eintrag. Der menschliche Wille kann sich nämlich nicht betätigen ohne die aktuelle Mitwirkung Gottes; und da die Selbstentscheidung des Willens nichts anderes als die freie Tätigkeit des Willens ist, so ist auch sie auf die unmittelbare und gleichzeitige Mitwirkung angewiesen.

Was wir in unserem Satze aussprechen, ist freilich nur die Erklärung des *zunächst Liegenden* in der Frage nach der Art und Weise, wie Gott das bedingt Zukünftige erkenne; es ist eine positive, aber keine erschöpfende Erklärung. Das Wissen Gottes ist eben unendlich vollkommen wie seine Dauer, seine Macht und seine Weisheit, und hat wie diese seine Geheimnisse.

Viertes Kapitel.

Das Mittel des göttlichen Wissens.

Man unterscheidet ein subjektives und ein objektives Mittel der Erkenntnis. Von ersterem (medium subiectivum oder quo) war früher bei Besprechung der subjektiven Vollkommenheit des göttlichen Erkennens die Rede. Hier kommt nur das *objektive* Erkenntnismittel (medium obiectivum) in Betracht, jenes nämlich, das dadurch zur Erkenntnis eines andern führt, daß es selbst erkannt wird. Ein Erkanntes kann aber auf zweierlei Weise Mittel der Erkenntnis eines andern sein, je nachdem dieses andere *in* oder *aus* jenem erkannt wird (medium in quo, medium ex quo).

Aus einem andern erkennen wir etwas, wenn wir eine Erkenntnis aus einer andern *herleiten*. Dies setzt voraus, daß mit der ersten Erkenntnis die zweite zwar noch nicht gegeben, aber doch als Wirkung

mit jener als der Ursache verbunden war, daß wir also zur Auffindung des fraglichen Objekts durch das erste in stand gesetzt werden. Man kann daher auch sagen, eine Wahrheit werde aus einer andern erkannt, wenn es eines neuen Aktes bedarf, um sie zu erkennen. — In einem andern erkennen wir, was wir in demselben als umschlossen wahrnehmen, und zwar durch denselben Akt, durch welchen wir das Umschließende selbst erkennen. So erkennen wir durch Reflexion auf unsere Begriffe oder Gedanken zugleich den gedachten Gegenstand; der (direkte) Gedanke ist das Umschließende, der Gegenstand das Umschlossene; aber durch den einen reflexen Gedanken wird mit dem Umschließenden das Umschlossene erkannt. In ähnlicher Weise sehen wir durch denselben Akt den Spiegel und das in ihm entworfene Bild. Eine solche Erkenntnis ist eine mittelbare in Bezug auf das Objekt, denn das zunächst Liegende ist das Mittel, wodurch wir das Entferntere erkennen; unmittelbar dagegen ist sie in Bezug auf den Akt, denn ein und derselbe Akt erreicht das ganze Objekt, und deshalb kann von einer Vermittlung zwischen den Akten nicht die Rede sein.

Etwas anderes ist der Gegenstand, etwas anderes die Erkenntnis des Gegenstandes. Mögen wir eine Wahrheit in einer andern oder aus einer andern erkennen, in beiden Fällen ist der Gegenstand oder die objektive Wahrheit in einer andern eingeschlossen; aber im ersten Falle wird die eingeschlossene Wahrheit in der umschließenden ohne weitere Vermittlung erkannt, im zweiten Falle nicht, und deshalb bedarf es hier eines neuen Aktes, um in ihren Besitz zu gelangen.

Da die Erkenntnis einer Wahrheit aus einer andern ein fortschreitendes, mithin wesentlich unvollkommenes Denken (discursus) ist, kann es kein Mittel geben, aus dem Gott sein Wissen schöpft; dagegen steht es mit seiner Vollkommenheit nicht im Widerspruch, daß er in einer Wahrheit andere Wahrheiten erkenne. — Unmittelbar, d. h. ohne jedes objektive Mittel, erkennt Gott nur seine Wesenheit; alles andere erkennt er in seiner Wesenheit und durch denselben Akt, durch welchen er seine Wesenheit erkennt. Gott erkennt also durch denselben ewigen, substantialen Akt sich selbst und jede andere Wahrheit. Denn einerseits hat er die vollkommenste (komprehensive) Erkenntnis seiner selbst, anderseits ist alles, was außer ihm ist und sein kann, irgendwie in ihm enthalten. Die möglichen Dinge haben ihren letzten Grund in ihm als ihrem Urbilde; die existierenden Wesen haben ihr Dasein nur in Abhängigkeit von seinem Willen und seiner Macht, die mit seiner Wesenheit identisch sind; die bedingt zukünftigen freien Handlungen endlich sind nur unter der Voraussetzung etwas bedingt Zukünftiges, daß Gott seine Beihilfe gibt.

Anmerkung. — Man hat die Frage aufgeworfen, ob Gott die endlichen Dinge nicht nur in sich selbst, sondern auch in ihnen selbst erkenne? — Die Antwort wird verschieden lauten je nach dem Sinne, welchen man den Worten „in ihnen selbst" unterstellt. Natürlich erkennt Gott die endlichen Dinge nicht in dem Sinne in ihnen selbst, daß er durch von ihnen hergenommene Erkenntnisformen zu ihrer Erkenntnis gelangt; denn er ist durch sich selbst zur Erkenntnis aller Wahrheit bestimmt und kann durch kein endliches Objekt bestimmt werden. Dagegen sagt man mit Recht, Gott erkenne die endlichen Dinge in ihnen selbst, insofern er sie nicht nur in ihrer Ursache, sondern auch nach ihrem eigenen formellen Sein erkennt, wodurch sie sich voneinander unterscheiden.

Man kann obiger Frage auch folgenden Sinn beilegen: Ob die innere Wahrheit gewisser Dinge (nämlich der freien Handlungen) zunächst und unmittelbar in ihnen selbst begründet sei? Die Prädeterministen werden diese Frage verneinen, weil nach ihrer Lehre die freien Handlungen durch die physische Prädetermination bestimmt und erkennbar gemacht werden. Die Anhänger der scientia media werden sie bejahen, da nach ihnen nicht der Beschluß Gottes, den Willen zu prädeterminieren, sondern die Selbstentscheidung des Willens der Grund ist, weshalb die freien Handlungen von Gott vorhergesehen werden.

Fünftes Kapitel.

Einteilung des göttlichen Wissens.

Obschon das Wissen Gottes in sich nur eins und absolut einfach ist, läßt es sich doch mit Rücksicht auf die Gegenstände, welche es umfaßt, verschiedentlich einteilen.

1. Man unterscheidet zunächst das Wissen oder die Erkenntnis, welche Gott von sich selbst, und die Erkenntnis, welche er von den übrigen Wesen hat. Gott selbst ist das Formal- oder Hauptobjekt, alles übrige ist nur sekundäres Objekt des göttlichen Wissens.

2. Wenn wir von der Selbsterkenntnis Gottes absehen, so läßt sich das göttliche Wissen in ein notwendiges, freies und notwendig-freies oder mittleres einteilen (scientia necessaria, libera, media). Grund dieser Einteilung ist die verschiedene Notwendigkeit der erkannten Objekte. Gegenstand des notwendigen Wissens sind die möglichen Dinge als solche; diese sind nämlich von jedem, selbst vom göttlichen Willen unabhängig, haben mithin eine absolute Notwendigkeit. Das freie Wissen erstreckt sich auf alles wirklich Existierende, mit Einschluß der freien Willensakte des Menschen, mag es vergangen oder gegenwärtig oder zukünftig sein. Da alles, was außer Gott existiert, nur durch das freie Wirken Gottes zur Existenz gelangen kann, so hat es keine absolute, sondern eine durch den freien Willensentschluß Gottes bedingte Notwendigkeit, ist also Gegenstand des freien Wissens. Außer den möglichen und den wirklichen Dingen gibt es noch andere, welche nicht von einem aktuellen

Beschlusse des göttlichen Willens abhängen und deshalb nicht zum freien Wissen Gottes gerechnet werden können; anderseits auch nicht einfachhin Gegenstand des notwendigen Wissens sind, weil sie keine absolute, sondern eine vom geschöpflichen Willen abhängige Notwendigkeit haben. Es sind dies die bedingt zukünftigen freien Handlungen, welche den Gegenstand des mittleren Wissens ausmachen. Der scientia media gehört also weder das bloß Mögliche noch das Existierende, sondern nur das bedingt Zukünftige an. Dieses hat seine bestimmte ontologische Wahrheit nicht unmittelbar in einem göttlichen Willensentschlusse, sondern in der Selbstentscheidung des geschöpflichen Willens, und geht bezüglich seiner Notwendigkeit dem unfehlbaren göttlichen Wissen voraus.

3. Man unterscheidet auch ein Wissen der Einsicht, ein Wissen des Schauens und ein mittleres Wissen (scientia simplicis intelligentiae, visionis, media). Gegenstand der Einsicht sind die bloß möglichen Dinge; Gegenstand des Schauens ist das, was existiert; Gegenstand des sog. mittleren Wissens alles, was unter einer Rücksicht eingesehen, unter einer andern geschaut wird. Die bedingt zukünftigen Handlungen sind nämlich Gegenstand der Einsicht, weil und insofern sie nicht existieren; sie sind aber auch Gegenstand des Schauens, insofern sie zur Existenz eine besondere Beziehung haben, da sie wirklich existieren würden, wenn gewisse Beziehungen einträten, während vieles andere, was möglich ist, unter gewissen Bedingungen nicht existieren würde.

4. Mit Bezug auf das Wirken Gottes nach außen unterscheidet man ein spekulatives und ein praktisches Wissen (scientia speculativa, practica). Das spekulative Wissen ruht in der Erkenntnis des Gegenstandes; das praktische Wissen ordnet die Erkenntnis auf die Ausführung hin. Praktisch heißt dieses Wissen, nicht als ob die Erkenntnis als solche nach außen hin wirksam wäre, sondern insofern mit der Erkenntnis des Objekts der Wille verbunden ist, dasselbe hervorzubringen.

Zweiter Abschnitt.

Das Wollen Gottes.

Daß Gott einen Willen hat, ist eine notwendige Forderung seiner Geistigkeit, namentlich aber seiner unendlichen Vollkommenheit. Denn das Wollen ist an und für sich eine reine Vollkommenheit, welche dem unendlich vollkommenen Wesen nicht abgehen kann. Weil aber das göttliche Wollen lautere Vollkommenheit ist, muß es frei von jenen Mängeln sein, welche dem von Erkenntnis geleiteten Streben der vernünftigen Geschöpfe anhaften. Wir dürfen uns demnach das Prinzip des göttlichen Wollens

nicht als eine von der Wesenheit Gottes verschiedene Fähigkeit denken, die sich durch real von ihr verschiedene Akte betätigt. Das Wollen Gottes ist reiner Akt ohne jede Potentialität und mit dem Willen und der Wesenheit Gottes identisch. Deshalb gibt es auch in Gott keine Mehrheit von Willensakten; es ist vielmehr der eine ewige, substantielle göttliche Akt, welcher das Unendliche und das Endliche, das Notwendige und das Kontingente zum Gegenstande hat.

Haupt- oder Formalobjekt des göttlichen Wollens ist Gott selbst; alles andere ist sekundäres Objekt und kann von Gott nur seiner selbst wegen gewollt werden. Es wäre ja eine mit der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Willens unvereinbare Verkehrtheit, Güter, die nur beschränkten Wert besitzen, ihretwegen zu wollen oder zu lieben. — Diese allgemeinen Bemerkungen über die Natur des göttlichen Wollens bedürfen keines Beweises, da sie sich aus der Natur Gottes von selbst ergeben. Wir gehen deshalb sofort zur Freiheit Gottes über.

Erstes Kapitel.

Die Freiheit Gottes.

Gott kann die Existenz endlicher Wesen in beliebiger Zahl und Vollkommenheit wollen oder nicht wollen, ist mithin im eigentlichen Sinne frei.

Die Freiheit, welche wir Gott beilegen, bezieht sich nicht auf die Liebe zu seiner eigenen Wesenheit; es ist ja klar, daß Gott sich selbst notwendig liebt, da er sich als das unendliche Gut und den Inbegriff alles Guten in der vollkommensten Weise erkennt. Die Freiheit des göttlichen Wollens ist also auf die endlichen Wesen beschränkt. Eine weitere (scheinbare) Beschränkung besteht darin, daß Gott nur aus Liebe zu seiner eigenen Vollkommenheit die endlichen Dinge wollen kann.

Über den Begriff der Freiheit wurde in der Psychologie das Nötige gesagt[1]. Nur daran wollen wir hier noch besonders erinnern, daß die sog. Freiheit des Gegenteils (libertas contrarietatis), welche dem Willen die Möglichkeit einer Wahl zwischen sittlich Gutem und Schlechtem läßt, eine der geschöpflichen Freiheit anhaftende Unvollkommenheit, mithin von Gott, dem Allheiligen, notwendig auszuschließen ist. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß es sich in unserer Frage nicht um die Abwesenheit eines äußeren Zwanges handelt, der Gott an der Betätigung seiner Freiheit hindern könnte, sondern nur um die Abwesenheit innerer Nötigung, die in der Wesenheit Gottes ihren Grund hätte oder eine Forderung seiner Weisheit und Güte wäre.

[1] II² 428 ff.

Beweis. — 1. Innerlich genötigt ist der göttliche Wille nur zu dem, was ihm letztes, seiner Natur entsprechendes Ziel ist oder doch in einem notwendigen Zusammenhange mit demselben steht. Nun ist aber die Existenz der endlichen Dinge nicht das Endziel des göttlichen Willens. Wie könnten auch endliche Güter zur Glückseligkeit Gottes genügen, da selbst der menschliche Wille nur in dem unendlichen Gute seine volle Befriedigung findet? Es besteht auch kein notwendiger Zusammenhang zwischen dem letzten Ziele Gottes und der Existenz endlicher Dinge. Gott wäre ja nicht das unendliche Gut, wenn er nicht sich selbst genügte und im Besitze seiner selbst seine volle Glückseligkeit fände.

Ist aber Gott nicht wenigstens moralisch genötigt, die Existenz der endlichen Dinge zu wollen, weil das seiner Weisheit und Güte angemessen und geziemend ist?

Antwort: Wenn man damit sagen will, es sei für die göttliche Weisheit und Güte positiv ungeziemend, die endlichen Dinge nicht zu wollen, und deshalb sei Gott moralisch genötigt, dieselben zu wollen, so ist das einfachhin zu leugnen. Der Ausdruck, es sei für Gott geziemend, endliche Wesen zu erschaffen, kann demnach nur den Sinn haben: Gott, der als das unendliche Gut sich selbst genügt, sei nicht genötigt, endliche Dinge ins Dasein zu rufen.

2. Gott kann das, was außer ihm ist, nur seiner selbst wegen wollen. Wäre er nichtsdestoweniger genötigt, die Existenz endlicher Dinge zu wollen, so würde das voraussetzen, daß er ohne dieselben nicht vollkommen glückselig sein könnte. Zu seiner Glückseligkeit bedarf aber Gott der endlichen Güter nicht. Folglich ist er auch nicht genötigt, die Existenz derselben zu wollen. Ebensowenig ist er genötigt, die Existenz der endlichen Güter nicht zu wollen, wie die tatsächliche Existenz derselben beweist. Folglich ist Gott frei, die endlichen Dinge zu wollen oder nicht. — Was von der Existenz der endlichen Dinge überhaupt, das gilt aus demselben Grunde von der Zahl und Vollkommenheit derselben; Gott bedarf der endlichen Dinge nicht, mögen ihrer viele oder wenige sein, mögen sie diesen oder jenen Grad von Vollkommenheit haben.

3. Wenn die Beziehung des göttlichen Willens zur Existenz der Welt eine notwendige wäre, so könnte Gott entweder gar nichts erschaffen, oder er müßte alles erschaffen, was möglich ist, oder er wäre genötigt, eine ganz bestimmte Anzahl von Dingen zu erschaffen. Daß nun Gott nicht genötigt ist, sich der Erschaffung zu enthalten, dafür liefert die Existenz der Welt den evidenten Beweis. Wäre er genötigt, alles, was überhaupt möglich ist, zu erschaffen, so müßte alles existieren, was denkbar ist; das ist aber offenbar nicht der Fall. Für die Annahme endlich, daß Gott genötigt sei, eine bestimmte Anzahl endlicher Wesen und nicht mehr und nicht weniger zu erschaffen, läßt sich ein annehmbarer Grund nicht vorbringen. Der einzige Grund, den man allenfalls namhaft

machen könnte, wäre der, daß Gott, wenn er überhaupt erschaffen wolle, die beste und vollkommenste Welt zu erschaffen genötigt sei. Wer möchte aber behaupten, daß unsere Welt die denkbar vollkommenste sei, oder daß Gott, indem er sie erschuf, sein Bestes geleistet und seine Allmacht erschöpft habe?

Zweites Kapitel.

Die Freiheit Gottes steht nicht im Widerspruch mit seiner Unveränderlichkeit.

Wenn der Mensch sich frei entschließt, so geht er von der Potenz, vom bloßen Können zum Akte über und wird dadurch verändert. Die Vervollkommnung, welche er durch diesen Akt gewinnt, ist ohne Veränderung nicht möglich. Anders verhält es sich mit dem freien Willensakte Gottes. Was Gott ist, ist er notwendig, in ihm gibt es keine bloße Potenz, er ist vielmehr reiner Akt; und da er unendlich vollkommen ist, hat er seine ganze unendliche Vollkommenheit mit absoluter Notwendigkeit, kann also nicht durch einen zu seiner Wesenheit hinzutretenden Akt neue Vollkommenheit erwerben. Ebendeshalb scheint aber ein freier Willensakt Gottes etwas Unmögliches zu sein. Ist es doch dem freien Willensakte wesentlich, nicht notwendig zu sein. Außerdem ist Gott, wie früher gezeigt wurde, das lautere, in sich selbst durchaus bestimmte Sein, während die Freiheit ihrem Begriffe nach Indifferenz und deshalb Unbestimmtheit voraussetzt, die erst durch die Selbstbestimmung des Willens aufgehoben wird.

In der Tat bereitet die Versöhnung der Freiheit mit der Unveränderlichkeit Gottes dem menschlichen Verstande nicht geringe Schwierigkeit; und es wäre vergebliche Mühe, wenn wir versuchen wollten, die Art und Weise zu ergründen, wie diese beiden scheinbar unverträglichen Eigenschaften in Gott zur vollkommensten Einheit verschmolzen sind. Zweck der folgenden Untersuchung ist denn auch nicht, eine positive, erschöpfende Erklärung von der Vereinbarkeit der Freiheit und Unveränderlichkeit in Gott zu geben; wir wollen nur zeigen, daß die Vereinigung derselben, wenn sie auch geheimnisvoll und unbegreiflich für uns ist, doch nichts Widersinniges bedeutet. Dergleichen Geheimnissen begegnen wir in der Lehre von Gott überall, wenn wir die Untersuchung bis zur Vorstellung des bei seiner unendlichen Vollkommenheit doch absolut einfachen göttlichen Seins geführt haben. Durch logische Folgerungen aus den sichersten Erkenntnissen sind wir genötigt, eine Wahrheit von Gott zu behaupten; wenn wir aber ihren Zusammenhang mit dem, was wir sonst von Gott wissen, insbesondere die Art und Weise, wie sie in dem unendlichen Sein begründet ist, begreifen

wollen, sehen wir uns vor ein Geheimnis gestellt. Das darf uns nicht wundernehmen: was wäre es auch um die unendliche Vollkommenheit Gottes, wenn der menschliche Verstand sie vollständig begreifen könnte?

Der oben angedeutete scheinbare Widerspruch zwischen der Freiheit und Unveränderlichkeit Gottes läßt sich in verschiedenen Formen darstellen:

1. Was der freie Willensakt zum notwendigen Willensakte Gottes hinzufügt, ist entweder etwas Kontingentes oder etwas Notwendiges. Ist es etwas Kontingentes, so kann es nichts Göttliches sein; ist es etwas Notwendiges, so kann es kein freier Akt sein. — Wir geben im folgenden die hauptsächlichsten Lösungsversuche wieder, obschon wir nur die letzte Lösung für die richtige halten.

a) Einige glauben, diese Schwierigkeit zu lösen, indem sie behaupten, die Freiheit, wie wir sie von Gott aussagen, sei nichts als eine äußere Benennung. Wenn wir von Gott sagen, er wolle etwas außer sich, so bedeute das nur eine Veränderung, die außer Gott in der Zeit vor sich geht. Tritt eine Veränderung ein, so sage man: Gott will; tritt keine Veränderung ein, so sage man: Gott will nicht. Gott bleibt also absolut derselbe, ob er will oder nicht will; verändert werden nur die endlichen Dinge, welche durch den Willen Gottes entstehen oder vergehen oder von einem Zustande in einen andern übergehen. — Diese Erklärung ist nicht annehmbar. Denn das göttliche Wollen und Lieben, dessen Gegenstand die Geschöpfe sind, ist keine bloß äußere Benennung, sondern eine Lebenstätigkeit Gottes, kann mithin nicht in Veränderungen bestehen, die etwas von Gott Verschiedenes sind.

b) Nach anderen ist der freie Willensakt zwar eine Vollkommenheit Gottes, die aber nicht zur Intension, sondern nur zur Extension der Unendlichkeit gehört und die unendliche Vollkommenheit Gottes weder durch ihre Anwesenheit vermehrt noch durch ihre Abwesenheit vermindert. — Auch diese Erklärung müssen wir zurückweisen. Jede Vollkommenheit ist etwas Gott Innerliches, mit ihm Identisches und muß daher notwendig in Gott sein. Außerdem widerstreitet es der Einfachheit Gottes, daß zu seiner wesentlichen Vollkommenheit eine unwesentliche, nicht notwendige hinzutrete.

c) Wieder andere sind der Ansicht, der göttliche Willensakt werde durch den gewollten Gegenstand vervollständigt. — Auch das geht nicht an. Denn so wäre der freie Willensakt Gottes eine teilweise innere und teilweise äußere Benennung, während er doch, weil eine Lebenstätigkeit, dem Wollenden adäquat innerlich sein muß. — Nach dieser Erklärung dürfte man ferner nicht sagen, Gott wolle die Geschöpfe von Ewigkeit, weil die den Willensakt vervollständigenden Geschöpfe in der Zeit sind;

man müßte vielmehr sagen: „Gott *will* die Welt in der Zeit", wie man sagt: „Gott hat die Welt in der Zeit *erschaffen*". — Endlich ließe sich nicht mehr behaupten, Gott wolle das Heil auch derjenigen Menschen, die ihr Heil tatsächlich nicht wirken. Denn in diesem Falle existiert kein von Gott gewollter Gegenstand, welcher den göttlichen Willensakt vervollständigen und zu einem freien Akte machen könnte.

d) Die einzig annehmbare Lösung der Schwierigkeit, die schon vom hl. Thomas aufgestellt und seither fast allgemein angenommen wurde, ist diese. Der freie Willensakt Gottes ist seinem *Sein* nach notwendig, frei ist er durch seine *Beziehung* zu dem Gegenstande, worauf er gerichtet ist. Dem Sein nach ist nämlich das Wollen Gottes die absolut notwendige göttliche Substanz selbst. Die Freiheit des Wollens ist also nicht in einer zum notwendigen Willensakte in Form einer Eigenschaft hinzutretenden Realität, sondern einzig in der *Richtung* begründet, die der göttliche Willensakt zu dem Kontingenten hat oder in der (logischen) Beziehung des göttlichen Aktes auf das durch den Akt Hervorgebrachte. *Wie* diese Beziehung den notwendigen Willensakt Gottes zu einem freien mache, läßt sich nicht weiter erklären. Wir wissen eben nur, daß eine solche Beziehung in Gott sein muß, weil Gott frei, aber auch absolut einfach ist. Da die Beziehung eine bloß *logische* ist, kann sie weder eine physische noch eine metaphysische Veränderung in Gott hervorbringen. Wie der *menschliche* Wille, mag er sich betätigen oder nicht, mag er diesen oder jenen Akt setzen, als *Fähigkeit* derselbe bleibt: so kann *Gott* durch denselben *Akt* wollen oder nicht wollen, dieses oder jenes wollen.

2. Der freie Wille, sagt man ferner, ist eine Fähigkeit, die, wenn alle Vorbedingungen zum Handeln gegeben sind, die Handlung setzen oder unterlassen kann. Eine solche Fähigkeit kann es aber in Gott nicht geben. Folglich ist Gott nicht frei.

In *Beantwortung* dieser Einwendung werden wir zeigen, daß die der Willensfreiheit wesentliche Indifferenz auch in Gott nicht ausgeschlossen ist, und wie dieselbe zu verstehen sei. In Gott liegt der *hinreichende Grund*, vermöge dessen er die Existenz endlicher Wesen wollen oder nicht wollen kann. Gott hat also die dem freien Wesen eigene *Indifferenz*, weil es in seinem Belieben steht, daß endliche Wesen existieren oder nicht existieren. Und da wir wegen der Verschiedenheit der gewollten Dinge den *einen* Willensakt Gottes als eine virtuelle Mehrheit von Akten auffassen dürfen, so können wir mit Recht sagen, in Gott sei der hinreichende Grund zu wollen oder nicht zu wollen, dieses oder jenes zu wollen. Die *Vorbedingungen* des freien Willensaktes sind für Gott nur die notwendige Liebe zu sich selbst und die Erkenntnis der möglichen Wesen als

der Abbilder seiner eigenen Vollkommenheit. Da außerdem der hinreichende Grund der Existenz und Nichtexistenz aller endlichen Wesen eine wahre *Fähigkeit* ist, insofern bei der Fähigkeit nur das in Betracht kommt, wodurch sie etwas zu leisten vermag, so findet die eben aufgestellte Definition der Freiheit auch auf Gott ihre Anwendung.

Die Indifferenz des göttlichen Willens ist demnach nicht Indifferenz für verschiedene *Willensakte*, die ihrem Sein nach verschieden sind, wie es beim Menschen der Fall, sondern Indifferenz für verschiedene *Objekte* oder, wenn man will, für verschiedene Akte, *insofern* diese nur in Bezug auf ihre Objekte betrachtet werden. Diese Einheit des Willensaktes bei virtueller Vielheit läßt sich in verschiedener Weise ausdrücken. Die einen sagen: In Gott gibt es keine Indifferenz für mehrere (entitative) Akte, sondern nur für verschiedene Terminationen desselben Aktes oder für mehrere terminativ verschiedene Akte. Andere: Gott ist nicht dadurch frei, daß er eine für verschiedene Akte indifferente Fähigkeit besitzt, sondern dadurch, daß sein Willensakt sich auf verschiedene Objekte beziehen oder auch ohne diese Beziehung sein kann. Wieder andere: In Gott gibt es keine freie Fähigkeit, sondern nur einen freien Akt.

Vierte Abhandlung.

Gott und die Welt.

Erster Abschnitt.

Gott als Schöpfer der Welt.

Erstes Kapitel.

Die Allmacht Gottes.

Durch sein Erkennen und Wollen ist Gott *immanent* tätig; daß er außer der immanenten auch eine *transitive* (nach außen gerichtete) Tätigkeit hat, geht schon daraus hervor, daß er die erste Ursache aller Bewegung ist[1]. Die transitive Tätigkeit Gottes offenbart sich vor allem in der Erschaffung, Erhaltung und Regierung der Welt. Das Prinzip der transitiven Tätigkeit ist die göttliche *Macht*. Wir können dieselbe definieren als *das formelle Prinzip der Tätigkeit Gottes nach außen*. Betrachten wir die Macht Gottes in ihrem Verhältnis zum göttlichen

[1] Vgl. S. 44 ff.

Willen, so ist sie das ausführende Prinzip alles dessen, wozu der Wille sich mit Freiheit entschließt. Die Macht Gottes ist demnach nur wirksam durch den göttlichen Willen, welcher seinerseits von der Weisheit geleitet wird. Deshalb ist sie durch den Willen begrenzt, d. h. kann nur dasjenige ausführen, wozu der von der Weisheit geleitete Wille sich entschlossen hat.

Man pflegt in Gott eine absolute und eine geordnete Macht zu unterscheiden. Absolut (potentia Dei absoluta) nennt man die Macht Gottes, insofern sie in sich und ohne ihre Beziehung zu den Beschlüssen des göttlichen Willens betrachtet wird. Gegenstand derselben ist alles, was innerlich möglich ist. Geordnet (pot. Dei ordinata) heißt sie, wenn sie in ihrem Verhältnis zu den Beschlüssen Gottes aufgefaßt wird. Die geordnete Macht ist demnach die Macht, dasjenige auszuführen, was der von der Weisheit geleitete Wille Gottes beschlossen hat, und erstreckt sich nur auf das, was verwirklicht werden soll. — Einige Autoren führen das, was Gott außer den Gesetzen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung tut, auf seine absolute Macht zurück; während sie das, was er im Einklang mit diesen Gesetzen wirkt, als einen Ausfluß seiner geordneten (gewöhnlichen) Macht ansehen.

Die Machtäußerungen Gottes oder seine Tätigkeit nach außen sind formell immanent (formaliter immanentes), dabei aber virtuell transitiv (virtualiter transeuntes), d. h. ihrer Realität, ihrem Sein nach sind sie in Gott als dessen Vollkommenheit, haben aber die Kraft, etwas von Gott Verschiedenes hervorzubringen. So der hl. Thomas und die meisten Scholastiker; Suarez dagegen hält dafür, die Betätigung der Macht, namentlich die Erschaffung, sei formell transitiv und von der göttlichen Substanz verschieden, weil sie eben nichts anderes als das Werden des Geschöpfes sei.

Wie die Wesenheit, so ist auch die Macht Gottes sowohl extensiv als intensiv unendlich. Die extensive Unendlichkeit der göttlichen Macht besteht darin, daß sie alles, was innerlich möglich ist, hervorbringen und niemals erschöpft werden kann. Wenn wir indes sagen, Gott könne „alles" hervorbringen, so wollen wir dieses Wort nicht im kollektiven Sinne genommen wissen, als ob Gott allem innerlich Möglichen zugleich das Dasein geben könnte, sondern nur im distributiven Sinne, so daß er jedes einzelne mögliche Wesen hervorbringen kann. Unerschöpflich ist die Macht Gottes in dem Sinne, daß sie immer Vollkommeneres schaffen und niemals an einem Punkte anlangen kann, wo man sagen müßte, hier habe die Vollkommenheit der von Gott hervorgebrachten Wirkung die äußerste Grenze erreicht. Die extensiv unendliche Macht nennt man Allmacht. Soll die göttliche Macht auch intensiv unendlich sein, so muß

sie nicht nur alles, was innerlich möglich ist, hervorbringen können, sondern sich auch *mit vollkommener Unabhängigkeit* betätigen, d. h. sie muß die Wirkung ohne Hilfe eines Werkzeuges, ohne Einfluß irgend einer andern Ursache, ohne ein schon vorhandenes Subjekt, in welchem die Wirkung aufgenommen wird, ohne jede Schwierigkeit und Anstrengung, durch bloßes Wollen hervorbringen können. Die intensiv unendliche Macht heißt *Schöpfungsmacht*.

Gott ist allmächtig, d. h. er kann alles, was innerlich möglich ist, hervorbringen.

Beweis. — 1. Alles, was innerlich möglich ist, ohne mit Notwendigkeit zu existieren, muß durch irgend eine Macht verwirklicht werden können; sonst würde die innere Möglichkeit ihrer notwendigen Ergänzung entbehren und als Möglichkeit etwas *wesentlich Unvollständiges* sein. Es muß also eine Macht geben, die sich so weit erstreckt wie die innere Möglichkeit; und zwar ist sie entweder unendlich oder endlich. Ist sie unendlich, so ist es die göttliche Macht; ist sie endlich, so muß sie in Gott, von welchem alle endliche Macht herrührt, in noch höherer Weise sein.

2. Wieviel von dem, was an und für sich verwirklicht werden kann, von einer Macht verwirklicht werden könne, ist durch die *Vollkommenheit des Tätigen* bestimmt, in welchem die Macht ihren Sitz und ihre Wurzel hat; denn Macht ist das Vermögen des Tätigen, seine eigene Vollkommenheit mitzuteilen. Weil die Vollkommenheit der *endlichen* Wesen eine durch Gattung und Art beschränkte ist, können sie nur das verwirklichen, was durch Gattung und Art beschränkt ist, wie sich denn z. B. die Zeugungsmacht eines jeden Wesens immer auf die Art des Zeugenden beschränkt. Die Vollkommenheit dagegen, in welcher die *göttliche Macht* wurzelt, ist nicht durch eine Art oder Gattung begrenzt, sondern umfaßt die ganze Fülle des Seins. Folglich entspricht der göttlichen Macht nicht dieses oder jenes von dem, was möglich ist, sondern das *Mögliche schlechthin*, d. h. in seiner ganzen Ausdehnung[1].

3. Die Macht Gottes ist auch *unerschöpflich*. Denn könnte sie jemals erschöpft werden, so wäre eine Zeit denkbar, wo Gott seine Macht vollständig ausgebraucht hätte und nichts mehr verwirklichen und in keiner Weise nach außen hin tätig sein könnte. Damit wäre aber die Macht Gottes vollständig aufgehoben; und da die Macht Gottes mit seiner Wesenheit identisch ist, so wäre auch die Wesenheit Gottes aufgehoben, d. h. Gott wäre nicht mehr Gott.

---

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 19, a. 2. — De pot. q. 1, a. 2.

Anmerkung. — Man könnte versucht sein, aus der Allmacht Gottes, als einer unendlich vollkommenen Macht, auf die Möglichkeit einer unendlich vollkommenen Wirkung zu schließen. Allein dieser Schluß wäre verfehlt. Eine unendlich vollkommene Wirkung ist ein innerer Widerspruch, weil durch das Hervorgebrachtwerden und die wesentliche Abhängigkeit im Dasein die Unendlichkeit aufgehoben wird. — Wenn man sagt, jede Macht müsse eine ihr eigentümliche Wirkung und deshalb die Allmacht eine Wirkung haben, welche dem höchsten Grade ihrer Leistungsfähigkeit entspricht, so ist das nur insofern wahr, als jede Macht eine Wirkung haben muß, die von einer niederen Macht entweder gar nicht oder nicht in derselben Weise hervorgebracht werden kann; unwahr, wenn man damit sagen will, daß eine Macht durch Hervorbringung ihrer Wirkung sich erschöpfen müsse. Die Gott eigentümliche Machtäußerung ist die Erschaffung, von welcher im folgenden die Rede sein wird.

Zweites Kapitel.

Die Schöpfungsmacht Gottes.

§ 1. Wirklichkeit der Schöpfungsmacht Gottes.

Gottes Allmacht ist auch Schöpfungsmacht.

Schöpfungsmacht ist die Macht, aus nichts etwas hervorzubringen. Da das Erschaffen ein Hervorbringen ist, kann es nur als Tätigkeit aufgefaßt werden. Als göttliche Tätigkeit ist es in sich und subjektiv betrachtet mit der Macht und Wesenheit Gottes durchaus identisch und eine immanente Tätigkeit Gottes, die aber zugleich virtuell transitiv ist, weil sie etwas von Gott Verschiedenes verursacht. Die schöpferische Tätigkeit unterscheidet sich von jeder andern dadurch, daß sie ihre Wirkung aus nichts hervorbringt. In dieser Redeweise bezeichnet die Präposition „aus" nicht den Stoff oder die Materialursache, aus welcher durch Gottes Tätigkeit etwas Neues hervorgebracht wird, wie z. B. durch die Tätigkeit des Bildhauers aus dem Marmor eine Statue gemacht wird; sie bezeichnet vielmehr den Ausschluß jeglichen Subjektes, so daß „aus nichts" dasselbe bedeutet wie „nicht aus etwas". Die Erschaffung läßt sich demnach definieren als ein Hervorbringen, welches keinerlei Subjekt voraussetzt, aus dem die Wirkung hervorgebracht würde (productio ex nihilo sui et subiecti). Weil das, was nicht aus irgendwelchem Subjekt hervorgebracht wird, seinem ersten substantiellen Sein nach ins Dasein tritt, kann man auch sagen, die Erschaffung sei die Hervorbringung der ganzen Substanz (productio totius substantiae). Diese beiden Definitionen unterscheiden sich nur dadurch, daß die erstere

den Ausgangspunkt der schöpferischen Tätigkeit, das Nichts der physischen Ordnung betont, während die letztere den Endpunkt oder das Ziel des Erschaffens, die Existenz einer vollständigen Substanz, in den Vordergrund stellt und den Unterschied zwischen Erschaffung und bloßer Veränderung mehr hervortreten läßt.

Formalobjekt der Erschaffung ist also das kontingente Dasein; die Tätigkeit des Schöpfers ist ja darauf gerichtet, daß etwas existiere, was bis dahin weder so wie es jetzt existiert, noch unter irgend einer andern accidentellen oder substantiellen Form existierte. — Man spricht von einer aktiven und passiven Schöpfung: letztere ist das durch Schöpfung Gewordene oder das Geschöpf in seinem Hervorgehen vom Schöpfer, durch den es geworden; erstere ist die Tätigkeit des Schöpfers, insofern sie die Existenz der erschaffenen Substanz zum Gegenstande hat. Das Eigenartige der aktiven Schöpfungsmacht, welche wir Gott zuschreiben, besteht darin, daß Gott, indem er erschafft, mit absoluter Unabhängigkeit wirkt, während jede andere Art von Hervorbringung einen Stoff, aus dem etwas Neues gebildet wird, zur Voraussetzung hat.

Beweis. — 1. Alle Dinge, die außer Gott existieren, haben ihr Dasein unmittelbar oder mittelbar von Gott empfangen. Gott kann sie aber nicht aus seiner eigenen Substanz hervorgebracht haben, weil diese durchaus einfach und absolut unveränderlich ist. Auch können sie nicht aus einem bereits vorliegenden Stoffe hervorgebracht worden sein. Denn hätte Gott alles aus einem schon existierenden Stoffe hervorgebracht, so wäre der Stoff nicht von Gott hervorgebracht, und es wäre unwahr, daß alles, was außer Gott existiert, sein Dasein von Gott empfangen hat. Folglich ist alles, was außer Gott existiert, von Gott aus nichts hervorgebracht, somit erschaffen worden[1].

2. Jedes Wesen wirkt, wie es ist. Also muß Gott, als das durch sich existierende und in seinem Sein absolut unabhängige Wesen, eine Wirkungsweise haben, die ebenso unabhängig ist wie sein Sein, d. h. er muß, um zu wirken, weder eines Stoffes, aus dem er die Wirkung hervorbrächte, noch eines Werkzeuges bedürfen, sondern die Wirkung durch bloßen Befehl seines Willens hervorbringen. Darin besteht nun eben die Schöpfungsmacht.

3. Es existieren viele endliche Wesen (die Menschenseelen), welche nicht durch Veränderung, sondern nur durch Erschaffung zum Dasein gelangen konnten[2]. Dieselben haben, wie alles, was außer Gott existiert, ihr

[1] Vgl. S. Thomas, S. theol. 1, q. 45, a. 2. [2] Vgl. II[2] 528 ff.

Dasein von Gott empfangen. Gott kann also bewirken, daß etwas da sei, ohne durch Veränderung geworden zu sein, d. h. er kann aus nichts etwas hervorbringen oder erschaffen.

§ 2. Die Schöpfungsmacht ein Vorzug Gottes.

Die Schöpfungsmacht ist ein unmitteilbarer Vorzug der göttlichen Allmacht.

Zunächst wollen wir feststellen, daß ein Geschöpf weder sich selbst noch ein von ihm verschiedenes vollkommeneres Wesen aus nichts hervorbringen, mithin nicht jedes beliebige Wesen erschaffen kann. Außerdem ist es zweifellos, daß die Betätigung der Schöpfungsmacht, falls eine solche dem Geschöpfe zukommen sollte, die Beihilfe Gottes voraussetzt. Es kann sich demnach nur fragen, ob ein Geschöpf unter der Beihilfe Gottes irgend etwas aus nichts hervorbringen könne, sei es als Hauptursache oder als Instrumentalursache.

Hauptursache nennen wir diejenige Ursache, welche eine ihrer Wirkung proportionierte Kraft besitzt, mithin in ihrer Ordnung zur Hervorbringung der Wirkung ausreicht. Instrumentalursache ist diejenige, welche zur Hervorbringung der Wirkung aus sich unzureichend ist und nur im Dienste und unter Leitung einer andern Ursache, nämlich der Hauptursache, in die Wirkung einfließt. — Hauptursache einfachhin, und zwar bezüglich jeder Wirkung kann nur Gott sein, weil er allein der erste Beweger ist. Doch können auch die Geschöpfe, obschon sie nur zweite Ursachen (causae secundae) sind, in ihrer Ordnung Hauptursache mancher Wirkungen sein, während sie andere Wirkungen nur unter fremder Leitung und als Instrumentalursachen hervorbringen können. Immerhin hat auch die Instrumentalursache an der Hervorbringung der Wirkung ihren Anteil, da sie eine wahre, wenn auch nur untergeordnete Ursache ist.

Die Arianer lehrten, daß nur das Wort Gottes (verbum) von Gott erschaffen, alles andere vom Worte Gottes aus dem Nichts hervorgebracht sei. Nach Avicenna haben die Engel die ganze materielle Welt aus nichts hervorgebracht. Frohschammer legt den Eltern die Macht bei, die Seelen ihrer Kinder zu erschaffen. Durandus und Arriaga geben zu, daß tatsächlich nur Gott seine Schöpfungsmacht betätigt habe, verteidigen aber die Möglichkeit der Erschaffung durch die Geschöpfe. In der Scholastik ist man fast allgemein der Ansicht, daß kein Geschöpf Hauptursache der Erschaffung sein könne. Der hl. Thomas gab in seinen jüngeren Jahren die Möglichkeit zu, daß das Geschöpf als Werkzeug Gottes bei der Erschaffung mitwirken könne, trat aber später für die Unmöglichkeit einer solchen Mitwirkung ein.

Erster Teil: Kein Geschöpf kann Hauptursache der Erschaffung sein.

Erster Beweis. — Gott ist das absolut höchste Wesen, das auf der ganzen Linie des Seins über alle wirklichen und möglichen Geschöpfe erhaben ist. Folglich muß er auch eine absolut höchste Tätigkeit haben, d. h. eine Tätigkeit, die nicht nur dem Grade nach, sondern einfachhin und ihrem ganzen Umfange nach alle geschöpfliche Tätigkeit überragt. Nun ist aber das Erschaffen die höchste Tätigkeit; denn es ist die Voraussetzung und Grundlage jedes andern Wirkens. Könnte also ein Geschöpf irgend etwas erschaffen, so hätte Gott keine Tätigkeit, welche über die geschöpfliche Tätigkeit einfachhin und in ihrem ganzen Umfange hin erhaben ist. Zwar wäre auch unter dieser Voraussetzung der subjektive Schöpfungsakt Gottes von dem des Geschöpfes gänzlich verschieden, in Bezug auf die Wirkung jedoch würde zwischen dem Erschaffen Gottes und dem Erschaffen des Geschöpfes nur ein gradueller Unterschied bestehen. Das Geschöpf kann also nicht Hauptursache der Erschaffung sein.

Zweiter Beweis. — Was die schöpferische Kraft als solche unmittelbar hervorbringt, d. h. die besondere Rücksicht, unter der sie auf ihre Wirkung einfließt, und wodurch sie sich von jeder andern Kraft unterscheidet, ist nicht, daß durch sie dieses oder jenes bestimmte Sein, sondern das Sein als solches wird. Nun kommt aber die Kraft, das Sein als solches unmittelbar zu bewirken, ausschließlich Gott zu. Folglich kann ein Geschöpf nicht Hauptursache der Erschaffung sein.

Beweis des Obersatzes. — Die besondere Rücksicht, unter welcher eine tätige Kraft in die Wirkung einfließt oder ihre spezifische Leistung, läßt sich auf zweierlei Weise bestimmen: entweder stellt man den direkten Gegensatz fest, welcher zwischen dem Ausgangspunkte und dem Endpunkte der Tätigkeit besteht, oder man achtet darauf, was auf seiten der Wirkung der in Tätigkeit tretenden Kraft nicht vorausging. Mag man nun die eine oder die andere dieser Methoden anwenden, in beiden Fällen wird man zu dem Resultate gelangen, daß die besondere Rücksicht, unter der die erschaffende Kraft in ihre Wirkung einfließt, das Sein als solches ist. Wenn wir auf den Ausgangspunkt und Endpunkt der Tätigkeit achten, so haben wir als Ausgangspunkt der Erschaffung das Nichtsein einfachhin; diesem ist aber nicht ein bestimmtes Sein, sondern das Sein als solches direkt entgegengesetzt. Fassen wir dasjenige ins Auge, was der erschaffenden Tätigkeit auf seiten der Wirkung nicht vorausging, so stellt sich wiederum heraus, daß es das Sein als solches ist; denn was durch Erschaffung entstanden ist, war vor der Erschaffung nicht nur nicht dieses bestimmte Sein, sondern überhaupt kein Sein. Die spezifische Leistung

der erschaffenden Kraft oder das, wodurch sie sich von allen anderen Kräften unterscheidet, besteht also darin, daß sie das Sein als solches hervorbringt.

Erläutern wir das Gesagte an einem *Beispiele*: Derselbe Mensch kann an und für sich sowohl durch Zeugung als durch Erschaffung hervorgebracht werden. Beide Entstehungsweisen kommen darin überein, daß ein menschliches, und zwar ein bestimmtes menschliches Wesen entsteht. Betrachten wir aber das, was bei der Hervorbringung des Menschen einerseits die Zeugungskraft, anderseits die Schöpfungskraft leistet, so bemerken wir einen großen Unterschied. Die Zeugungskraft bringt zwar einen Menschen hervor, aber doch aus etwas, das vorher schon war, wenn es auch nicht Mensch war; ihre spezifische Leistung besteht also nur darin, daß sie etwas Existierendes zu einem *andern bestimmten* Sein, zum menschlichen Sein macht. Durch die Schöpfungskraft dagegen wird ein menschliches Sein hervorgebracht, das vorher *in keiner Weise* und in keinem seiner Teile wirklich war und mit dem bestimmten Sein (ohne welches ja nichts existieren kann) auch *das Sein als solches* empfangen hat. Wenn daher auch durch die Erschaffung nur ein bestimmtes Sein hervorgebracht werden kann, so besteht doch die eigentümliche Leistung derselben darin, daß sie das *erste* Sein oder das Sein als solches hervorbringt; und dadurch ist sie von jeder andern Tätigkeit verschieden.

Beweis des Untersatzes. — Daß eine Kraft, deren spezifische Wirkung das Sein als solches ist, *nur Gott* zukommen könne, läßt sich also zeigen. Die allgemeinste Wirkung fordert eine ihr proportionierte, mithin die *allgemeinste Ursache*. Nun ist aber die Wirkung der Schöpfungskraft, wie vorher gezeigt wurde, das Sein als solches, d. h. die allgemeinste Wirkung, die es geben kann. Folglich ist die Schöpfungskraft die denkbar allgemeinste Ursache. Die allgemeinste Ursache muß aber *alles* hervorbringen können, was überhaupt hervorgebracht werden kann. Denn eine Wirkursache kann alles hervorbringen, was in ihrem Formalobjekt enthalten ist. Formalobjekt der Schöpfungskraft ist aber das *Sein als solches*; sie muß also alles hervorbringen können, was sein oder existieren kann. Nun kann aber kein Geschöpf *alles*, was existieren kann, hervorbringen, weil es weder sich selbst noch ein anderes vollkommeneres Wesen erschaffen kann. Folglich ist die Schöpfungskraft Gott allein eigen, und kein Geschöpf kann Hauptursache der Erschaffung sein.

Dritter Beweis. — Je weniger die subjektive Potenz für die Aufnahme des Aktes geeignet ist, desto mehr hat die Wirkursache zu leisten, um die Potenz zu aktuieren. Ist die subjektive Potenz *in keiner Weise*

für die Aufnahme des Aktes geeignet, so muß die Wirkursache eine maßlose, unendliche Kraft einsetzen. Nun fehlt aber bei jener Wirksamkeit, die wir Erschaffung nennen, jede subjektive Potenz, d. h. jede Tauglichkeit für die Aufnahme des Aktes. Folglich muß die Wirkursache, welche durch Erschaffung etwas hervorbringt, unendliche Kraft besitzen [1].

Man wendet ein: Die Kraft der Wirkursache muß um so größer sein, je größer der zu überwindende Widerstand ist. Der konträre Gegensatz leistet aber seiner Natur nach größeren Widerstand als der kontradiktorische; und doch kann ein endliches Wesen ein anderes aus seinem konträren Gegensatze hervorbringen. Folglich kann es ein anderes auch aus dem Nichts hervorbringen, da Existieren und Nichtexistieren nur einen kontradiktorischen Gegensatz bilden.

Antwort: Der konträre Gegensatz hebt die passive subjektive Potenz nicht auf und berührt nur die die Potenz aktuierenden Formen; das Nichts dagegen ist die Verneinung jeder subjektiven Potenz und bietet der Tätigkeit des Wirkenden gar kein Substrat.

Zweiter Teil: Das Geschöpf kann auch nicht Instrumentalursache der Erschaffung sein.

Beweis. — 1. Da die Hauptursache durch die Instrumentalursache in die Wirkung einfließt, so muß das, was letztere zur Hervorbringung der Wirkung beiträgt, der Natur nach früher sein als das, was die Hauptursache für das Werden ebendieser Wirkung leistet. Aufgabe der Instrumentalursache ist es nämlich, den Stoff zu disponieren, damit die Hauptursache das erreichen könne, was sie erstrebt. Würde also das Geschöpf als Instrumentalursache Gottes bei der Erschaffung mitwirken, so müßte es vor dem eigentlichen Schöpfungsakte etwas leisten, nämlich das zu Erschaffende disponieren. Das ist aber unmöglich; denn was erst geschaffen werden soll, ist noch nichts in der physischen Ordnung, und zwischen dem Nichts und dem, was existiert, gibt es in der physischen Ordnung kein Mittelding.

2. Damit das Geschöpf Instrumentalursache der Erschaffung sei, muß es einen Einfluß auf die aus dem Nichts hervorzubringende Wirkung ausüben oder zum Entstehen derselben irgendwie beitragen. Die Wirkung, welche es als Instrument hervorbringt, müßte nun der Wirkung der Hauptursache entweder vorausgehen oder folgen oder dieselbe begleiten, d. h. gleichzeitig mit ihr sein. Vorausgehen kann sie nicht, weil vor der Erschaffung nichts da ist, worauf die Tätigkeit des Geschöpfes gerichtet sein könnte. Sie kann auch nicht folgen, weil nach vollbrachter Erschaffung das Geschöpf nicht mehr Instrumentalursache wäre. Auch gleichzeitig mit der Hauptursache kann das Geschöpf nicht wirken. Denn in

[1] Vgl. S. Thomas, C. gent. l. 2, c. 20, n. 4.

diesem Falle brächte es entweder die unteilbare Existenz hervor, und dann wäre es nicht Instrumentalursache, sondern Hauptursache, oder es brächte das Dasein in keiner Weise hervor, und dann hätte es an der Erschaffung als solcher gar keinen Anteil, wäre also keine Instrumentalursache.

§ 3. Tatsache der Weltschöpfung.

Was außer Gott existiert, ist von Gott erschaffen worden.

Wenn wir behaupten, daß die Welt eine Wirkung der Schöpfungsmacht Gottes sei, so wollen wir damit selbstverständlich nicht sagen, daß auch die Lebewesen, die ja einen nicht unbeträchtlichen Teil der Welt darstellen, insgesamt unmittelbar durch Erschaffung entstanden seien. Die Erfahrung lehrt, daß die Lebewesen unmittelbar aus anderen Lebewesen durch Zeugung hervorgebracht werden. Wenn nun auch die ersten Lebewesen nicht durch Zeugung und ebensowenig durch Urzeugung, d. h. aus dem unbelebten Stoffe von selbst entstehen konnten, so sind wir doch durch die bloße Vernunft nicht genötigt, den Ursprung derselben auf einen Schöpfungsakt zurückzuführen. Allerdings fordert die Vernunft für das Entstehen der ersten Lebewesen ein unmittelbares Eingreifen Gottes; ob aber dieses in einem eigentlichen Schöpfungsakte bestand oder darin, daß Gott den Stoff disponierte und ein Lebensprinzip aus demselben eduzierte, darüber läßt sich auf bloße Vernunftgründe hin nichts Sicheres entscheiden, da es im Belieben Gottes stand, das eine oder das andere Mittel zu wählen. Nur für den Ursprung der menschlichen Seele fordert die Vernunft einen Schöpfungsakt, weil die Menschenseele, als immaterielle, in sich subsistierende Substanz aus der Potenz der Materie nicht eduziert werden kann[1]. Aus dem Gesagten erhellt, daß es sich bei der Frage, ob die Welt von Gott erschaffen sei, vor allem um den Weltstoff handelt. Gegner der Weltschöpfung sind natürlich alle Atheisten: Atheismus und Weltschöpfung schließen sich gegenseitig aus.

Beweis. — 1. Daß die Welt durch Erschaffung entstanden ist, ergibt sich schon aus dem kontingenten Dasein derselben. Denn was immer da ist, existiert entweder durch sich selbst, mithin durch seine eigene Wesenheit oder durch die Tätigkeit eines andern. Nun ist aber Gott das einzige durch sich selbst existierende Wesen. Folglich hat alles, was außer Gott existiert, sein Dasein durch die Tätigkeit Gottes empfangen. Die göttliche Tätigkeit aber, durch welche es zum Dasein gelangte, kann letztlich nur erschaffende Tätigkeit sein. Denn alles, Gott allein ausgenommen,

[1] Vgl. II[2] 528 ff.

also auch der Stoff, aus welchem die Dinge dieser Welt gebildet sind, ist hervorgebracht. Der Stoff konnte aber nicht wiederum aus Stoff, sondern nur aus dem Nichts hervorgebracht, d. h. er mußte erschaffen werden.

2. Der Stoff ist insoweit und insofern hervorgebracht, als er nicht durch sich selbst existiert. Nun ist er aber *seinem ganzen Sein nach* nicht durch sich selbst. Folglich ist er seinem ganzen Sein nach hervorgebracht. Seinem ganzen Sein nach hervorgebracht sein ist dasselbe, was *erschaffen* sein.

3. Gott brachte den Stoff *entweder* aus einem andern Stoffe *oder* aus seiner eigenen göttlichen Substanz *oder* aus nichts hervor. Die *erste* Annahme führt zu einem regressus in infinitum: es fragt sich ja gerade, woher der *erste* Stoff sei. Die *zweite* Annahme streitet mit der Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes: der Stoff kann weder als ein Ausfluß noch als eine Weiterentwicklung des göttlichen Seins aufgefaßt werden, wie gegen die Pantheisten dargetan wurde. Folglich ist der Stoff *aus nichts* hervorgebracht.

Anmerkung. — Die Weltschöpfung war von jeher ein Stein des Anstoßes für die Gottesleugner, namentlich die Materialisten; weshalb sie sich bemühen, die Erklärung des Daseins der Welt durch einen Schöpfungsakt als unwissenschaftlich, ja als unmöglich hinzustellen. Wer indes die Möglichkeit der Erschaffung leugnet, müßte zuerst beweisen, daß keine Kraft oder Macht ohne vorliegenden Stoff etwas hervorbringen kann. Dieser Beweis ist aber weder erbracht worden, noch kann er erbracht werden. Die Gründe, welche man tatsächlich gegen die Möglichkeit einer Erschaffung vorbringt, sind nichts weniger als stichhaltig.

1. Oder ist es nicht eine leere Behauptung, wenn man sich darauf beruft, daß eine *Kraft ohne Stoff undenkbar sei*? Allerdings setzt jede Kraft einen Träger, eine *Substanz* voraus, welche sich durch den Gebrauch ihrer Kraft betätigt; der Begriff der Substanz fordert aber keineswegs, daß diese *stofflich* sein müsse. Wie also eine unstoffliche und vom Stoffe unabhängige, mithin geistige Substanz denkbar ist, so auch eine *geistige Kraft*. Ob eine solche wirklich existiere, läßt sich natürlich mit den Sinnen nicht wahrnehmen.

2. Auch der Hinweis auf die vorgebliche *Unzerstörbarkeit des Stoffes* kann einen Grund für die Unmöglichkeit der Erschaffung nicht abgeben. — Was man in dieser Beziehung behaupten kann, beschränkt sich darauf, daß, *soweit unsere Erfahrung reicht*, kein Stoff vernichtet wird, und daß er durch eine *endliche* Macht nicht vernichtet werden kann. Die *absolute* Unzerstörbarkeit des Stoffes aber kann nur derjenige behaupten, welcher das Dasein Gottes verneint und den Stoff als das durch sich existierende Wesen betrachtet.

3. Die Tatsache endlich, daß jedes *durch die Erfahrung* bekannte Hervorbringen einen Stoff voraussetzt, berechtigt nicht zu dem Schlusse, daß dasselbe von *jedem* Hervorbringen gelte. Durch die Erfahrung kennen wir eben nur, was *endliche* Wesen hervorzubringen vermögen. Wer dagegen das Dasein eines unendlich vollkommenen Wesens zugibt, der *muß* die Erschaffung für möglich halten; denn die Wirkungsweise entspricht immer der Natur des wirkenden Wesens. Wie

daher jedes beschränkte Wesen in seinem Wirken notwendig beschränkt und abhängig ist, so muß das unbeschränkte, absolut unabhängige Wesen in seinem Wirken unbeschränkt und absolut unabhängig sein. Es würde aber nicht unabhängig sein, wenn es, um wirken zu können, eines von ihm unabhängigen Stoffes bedürfte. Die Möglichkeit der Erschaffung leugnen heißt demnach nichts anderes, als das Dasein Gottes leugnen.

§ 4. Weltdauer.

Die Tatsache, daß die Welt durch Erschaffung entstanden ist, legt die Frage nahe, ob sie von Ewigkeit her oder in der Zeit geschaffen worden, ob sie anfangslos sei oder einen Anfang in ihrer Dauer habe. Sichern Aufschluß hierüber gibt uns die Offenbarung, indem sie lehrt, daß die Welt in der Zeit entstanden sei[1]. Wollte man den Versuch machen, die Frage an der Hand von Vernunftgründen zu entscheiden, so müßte man vor allem das Weltganze, d. h. die Welt als geordnetes, einheitliches Ganze, und den Stoff, aus dem sie gebildet ist, den Weltstoff unterscheiden. Als einheitliches Ganze genommen, hat die Welt zweifelsohne einen Anfang; denn sie ist durch unzählige substantielle und accidentelle Veränderungen und die gegenseitige Einwirkung der Körper bedingt, schließt also notwendig eine Aufeinanderfolge ein. Was aber eine Aufeinanderfolge hat, muß notwendig einen Anfang haben; eine anfangslose Aufeinanderfolge gibt es nicht. Will man also untersuchen, ob die Welt vielleicht von Ewigkeit existiere, so muß man die Frage nach der Dauer des Weltganzen ausscheiden und die Untersuchung auf die Dauer des Weltstoffes beschränken.

Ob der Weltstoff ewige oder zeitliche Dauer habe, ist eine Frage, die nicht a posteriori aus Naturtatsachen, sondern a priori zu entscheiden ist. Sie lautet daher: Mußte der Weltstoff von Ewigkeit oder mußte er in der Zeit erschaffen werden? Da der Stoff nicht von Ewigkeit in Bewegung sein kann, weil Bewegung mit Veränderung verbunden ist, diese aber notwendig einen Anfang hat, so hätten wir uns einen „ewigen Stoff" als eine tote, starre und absolut träge Masse zu denken. Nun läßt es sich aber kaum begreifen, daß Gott den Stoff erschaffen habe, um ihn eine Ewigkeit hindurch in absoluter Untätigkeit zu lassen und ihm erst in der Zeit Bewegung mitzuteilen, während es doch nächster Zweck eines

[1] *In principio* creavit Deus caelum et terram (Gn 1, 1). — Et nunc, Pater, clarifica me apud temetipsum claritate, quam habui, *priusquam mundus erat* (Io 17, 5). — Hic solus verus Deus ... liberrimo consilio simul *ab initio temporis* utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu. et corpore constitutam (Conc. Vatic. Const. de fide catholica c. 1 bei Denzinger, Enchiridion[6] n. 1632).

jeden Wesens ist, daß es sich seiner Natur entsprechend betätige und wirke. Obgleich wir auf diesen Grund hin nicht behaupten wollen, daß ein ewiger Stoff eine absolute Unmöglichkeit sei, wird man doch zugestehen müssen, daß die Möglichkeit einer anfangslosen Existenz des Stoffes nur einen sehr geringen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich habe. — Wir beschränken uns darauf, der von einigen aufgestellten Behauptung entgegenzutreten, daß der Stoff notwendig von Ewigkeit her existiere.

Es läßt sich nicht beweisen, daß der Stoff in der Ewigkeit erschaffen werden mußte.

Erster Beweis. — Die Behauptung, der Stoff müsse von Ewigkeit existieren, ließe sich nur dadurch begründen, daß die Erschaffung in der Zeit, sei es auf seiten des Schöpfers, sei es auf seiten des Geschöpfes, einen nachweisbaren Widerspruch enthielte. Ein Widerspruch läßt sich aber nicht nachweisen. Denn um für Gott eine zeitliche Schöpfung unmöglich erscheinen zu lassen, kann man sich nur auf den von Ewigkeit gefaßten Beschluß Gottes berufen, die Welt zu erschaffen. Allein der ewige Wille Gottes, die Welt zu erschaffen, ist nicht notwendig der Wille, sie von Ewigkeit zu erschaffen, d. h. der Wille, daß sie von Ewigkeit existiere und ein anfangsloses Dasein habe. — Auch die Geschöpfe fordern kein ewiges Dasein. Denn da die Existenz der endlichen Wesen außer ihrer Wesenheit liegt, so kann sie immer nur eine kontingente sein. Ist aber für die Geschöpfe als solche die Existenz überhaupt nicht notwendig, so ist es noch viel weniger notwendig, daß sie von Ewigkeit existieren.

Zweiter Beweis. — Im folgenden werden wir zeigen, daß die Gründe, welche man für die Ewigkeit der Welt vorbringt, der Beweiskraft entbehren:

1. Wenn der Mensch nach außen hin wirken will, tritt die Wirkung nicht auf sein bloßes Wollen hin ein, es bedarf vielmehr noch einer besondern, den Willensentschluß ausführenden Tätigkeit; erst mit dieser, als ihrer unmittelbaren Ursache, tritt die Wirkung ins Dasein. Bei Gott dagegen ist der Willensentschluß die unmittelbare und adäquate Ursache von allem, was er nach außen hin wirkt. Der Willensentschluß Gottes, die Welt zu erschaffen, ist aber ewig. Folglich muß auch die Welt von Ewigkeit existieren.

Antwort: Allerdings ist die Erschaffung ausschließlich das Werk des göttlichen Willens, aber der Willensentschluß Gottes bewirkt nicht nur, daß die Welt existiere, sondern auch, daß sie von Ewigkeit oder in der Zeit, zu dieser oder jener Zeit existiere; er bestimmt nicht nur die Ausführung, sondern auch die Zeit der Ausführung. Die Wirkung richtet sich ganz

nach der Bestimmung des göttlichen Willens und fängt daher in dem von Gott bestimmten Augenblicke und nicht früher zu existieren an. Obwohl also der Willensakt Gottes, die Welt zu erschaffen, von Ewigkeit ist, kann die Welt doch erst in der Zeit existieren.

Der hl. Thomas[1] veranschaulicht diesen Gedanken durch folgenden Vergleich. Wenn der Wille des Arztes, daß sein Patient die Medizin einnehme, genügte, damit dieser sie tatsächlich zu sich nähme, so würde der Patient die verordnete Medizin auch zu der vom Arzte gewollten Zeit einnehmen, und der gestrige Willensakt des Arztes würde erst heute wirksam, falls der Arzt die Medizin für heute verordnet hätte. Der göttliche Willensentschluß ist nun die adäquate Ursache der Welt; er kann also von Ewigkeit sein, ohne daß die Welt von Ewigkeit existiert. Die eigentliche Wirkung des göttlichen Willensaktes ist, daß das wird, was Gott will; Gott will aber nicht nur, daß die Welt sei, sondern auch, daß sie dann und dann sei. Gerade weil der Wille Gottes die adäquate Ursache der Welt ist, muß die Welt werden, wann Gott will, daß sie werde.

Man könnte einwenden, nach obiger Erklärung sei Gott von Ewigkeit her Schöpfer. — Gott wäre von Ewigkeit her Schöpfer, wenn die Welt von Ewigkeit her erschaffen wäre. Schöpfer ist Gott nämlich nicht durch seine Wesenheit absolut und in sich genommen, sondern durch die Beziehung der Abhängigkeit, in welcher die erschaffenen Wesen zu ihm stehen.

2. Es muß eine Zeit ohne Anfang geben, und da die Zeit sachlich dasselbe, was Bewegung ist, auch eine anfangslose Bewegung; folglich kann auch die Welt keinen Anfang in der Existenz haben, sondern muß von Ewigkeit da sein. Daß die Zeit ohne Anfang sein müsse, wird also bewiesen: Vor jedem bestimmten Zeitpunkte gibt es ein Früheres; sonst ließe sich ja nicht sagen, daß etwas früher sei als die Welt. Das Frühere und Spätere (vorher und nachher) sind aber Zeitteile. Folglich gab es vor jedem angebbaren Zeitpunkte schon eine Zeit, und somit ist die Zeit immer, ohne jemals angefangen zu haben[2].

Antwort: Daß es eine anfangslose Zeit geben müsse, ist zu leugnen. Zum beigegebenen Beweise bemerken wir folgendes. Richtig ist, daß es vor jedem angebbaren Zeitpunkte ein Früheres gibt, nämlich die Dauer der göttlichen Ewigkeit, welche aller möglichen Zeit gleichwertig ist. Gibt es aber auch vor jedem beliebigen Zeitpunkte ein Früher, welches ein Teil der Zeit (also Vergangenheit) und selbst wieder Zeit ist? Letzteres ist nur in dem Sinne wahr, daß sich vor jedem beliebigen Zeit-

[1] C. gent. 2, c. 35.

[2] So Aristoteles, Methaph. 12, c. 6; Physic. 8, c. 1.

punkte eine frühere Zeit *denken* läßt (eine Vergangenheit innerhalb der *imaginären* Zeit), nicht aber in dem Sinne, daß vor jedem Zeitpunkte ein Früher oder eine Vergangenheit *existierte*. Außer dem *wirklichen* Früher und Später gibt es ein Früher und Später der *möglichen* Zeit. Wird also das Früher nur auf die mögliche Zeit bezogen, so kann man sagen: Vor jeder Zeit gibt es ein Früher; wird es auf die wirkliche Zeit bezogen, so läßt sich das nicht behaupten. Das Früher der bloß möglichen Zeit steht aber dem Anfang der wirklichen Zeit nicht entgegen; will man dagegen das Früher als ein *Wirkliches* auffassen, so kann es nur die *Ewigkeit* Gottes bedeuten.

3. Die Zeit existiert nur als Jetzt, als Gegenwart. Das Jetzt ist aber einerseits Anfang, anderseits Ende der zwischen zwei Jetzt liegenden Zeit. Folglich gibt es vor jedem Jetzt eine wirkliche Zeit.

Antwort: Wie im bleibenden Stetigen, so gibt es auch im fließenden außer den verbindenden unteilbaren Punkten (indivisibilia continuantia) *bloß abschließende Punkte* (indivisibilia terminantia). Zu letzteren gehört das Jetzt oder der Zeitpunkt, mit welchem die Zeit anfängt und aufhört. Das Jetzt, womit die Zeit anfängt, ist nur Anfang, nicht Ende; das Jetzt, womit sie aufhört, ist nur Ende, nicht Anfang.

4. Ein Anfang der Zeit läßt sich nur denken, indem man zwei getrennte Zeitpunkte auffaßt, deren einer das letzte Nichtsein, der andere das erste Dasein des werdenden Gegenstandes darstellt. Zwischen zwei voneinander getrennten Zeitpunkten liegt aber Zeit. Folglich ist eine anfangende Zeit undenkbar.

Antwort: Allerdings muß man, um die Zeit zu denken, zwei voneinander getrennte Zeitpunkte auffassen, aber zwei Zeitpunkte, von denen nur der eine der *wirklichen* Zeit angehören muß, der andere der bloß *möglichen* Zeit angehören kann. Damit hat man aber noch kein Stetiges und folglich keine Zeit. Jener Zeitpunkt, welcher als die Grenze des Nichtseins der Bewegung aufgefaßt wird, ist ein *bloß möglicher*, d. h. er wird als der Abschluß oder das Ende einer unmittelbar vorhergehenden möglichen Bewegung *gedacht*; derjenige aber, in welchem die Bewegung anfängt, ist etwas *Wirkliches*, nämlich der Anfang der wirklichen Zeit.

5. Hätte die Welt einen Anfang, sagt *Kant*[1], so gäbe es eine Zeit, wo keine Welt war, d. h. eine *leere* Zeit. Solange aber die leere Zeit dauerte, konnte die Welt nicht anfangen zu existieren; denn kein Teil der leeren Zeit konnte die Bedingung der Existenz oder Nichtexistenz der Welt sein.

Antwort: Kant verwechselt die *wirkliche* Zeit mit der bloß *möglichen* oder mit der aller möglichen Zeitdauer gleichwertigen ewigen Dauer Gottes.

---

[1] Kritik der reinen Vernunft: Erster Widerstreit der reinen Vernunft.

Zweiter Abschnitt.

Die Zwecke Gottes bei Erschaffung der Welt[1].

Zweck ist das, um dessentwillen etwas geschieht, oder um dessentwillen die Wirkursache ihre Wirkung hervorbringt. Man unterscheidet einen Zweck des Handelnden und der Handlung. Zweck des Handelnden heißt das Ziel, welches der Handelnde verfolgt; Zweck der Handlung jenes Ziel, worauf die Handlung ihrer Natur nach gerichtet ist. Mit Bezug auf Gott, als den Schöpfer der Welt, können wir also von einem Zwecke des Schöpfers und der Schöpfung reden. Zweck des Schöpfers ist der Beweggrund, den Gott bei der Erschaffung hatte; Zweck der Schöpfung ist die Bestimmung des Werkes, d. h. der Geschöpfe selbst. Letzterer ist ein innerer oder ein äußerer. Der innere, im Werke selbst liegende, ist das, worauf das Werk seiner Natur nach hingeordnet ist; er ist der Ausdruck der schöpferischen Idee oder jene Vollkommenheit, die der Schöpfer dem Werke in seiner Idee bestimmt hat. Der äußere Zweck eines Werkes ist das, wozu es bestimmt wird. Der innere Zweck, welcher in der Vollkommenheit des Werkes selbst besteht, ist die Vorbedingung und das Mittel zur Erreichung des äußeren Zweckes: das Werkzeug ist nur dann zu den Verrichtungen, für die es bestimmt würde, geeignet, wenn es die seiner Natur oder Idee entsprechende Vollkommenheit besitzt.

Endzweck Gottes bei Erschaffung der Welt ist die unendliche Vollkommenheit oder absolute Güte der göttlichen Wesenheit selbst.

Wir reden hier von dem, wodurch Gott zum Schaffen bewogen wurde, oder vom Beweggrund des Schaffens. Obwohl nämlich jede Abhängigkeit und jedes Bestimmtwerden von Gott ausgeschlossen werden muß, so folgt doch keineswegs, daß in ihm keine Beziehung des Wollenden auf den Gegenstand stattfinde. In einem endlichen Wesen, das den letzten Grund seines Wollens nicht in sich selbst trägt, ist freilich mit der Beziehung des Willensaktes auf den Gegenstand desselben eine Abhängigkeit und eine Veränderung des inneren Zustandes verbunden. Der letzte Beweggrund seines Handelns ist eine dasselbe bewegende Ursache, d. h. ein Äußeres, das im wollenden Subjekte eine Veränderung hervorruft. Nicht so in Gott, in dem zwar eine Beziehung des Willens auf seinen Gegenstand, aber ohne Unvollkommenheit stattfindet. Obschon es nun in Gott keinen wirklichen Unterschied zwischen Willensakt und Wesenheit gibt, so können wir doch im Denken zwischen Akt und Wesenheit unterscheiden, indem wir die Wesenheit als das Begründende, den Akt als das Begründete auffassen.

[1] Vgl. Wilmers, Lehrbuch der Religion I[6] 488 ff.

Wenn wir die unendliche Vollkommenheit (absolute Güte) Gottes letzten Zweck des Schöpfers nennen, so soll damit natürlich nicht gesagt sein, daß dieselbe dem Willen Gottes gegenüber als etwas zu Erstrebendes aufzufassen ist. Gott liebt seine Wesenheit nicht mit der Liebe der Sehnsucht, sondern mit der Liebe des Wohlgefallens; sein Wille ruht in ihrem Besitze.

Beweis. — 1. Endzweck Gottes bei Erschaffung der Welt ist das, was von Gott in der Weise gewollt wird, daß demselben alles übrige untergeordnet ist und nur mit Rücksicht auf jenes eine gewollt sein kann. Denn was so gewollt wird, ist der Endpunkt des Wollens oder dasjenige, worin der Wille ruht und was ihm als letztes, seine ganze Tätigkeit begründendes Ziel vorschwebt. Was aber Gott in dieser Weise will, ist einzig die unendliche Vollkommenheit, die absolute Güte Gottes selbst; denn diese allein ist der unendlichen Liebe Gottes wert, ihr ist alles untergeordnet, sie ist das, worin einzig der Wille Gottes ruhen kann.

2. Wie jedes durch den Willen wirkende Wesen, so hat auch Gott einen Grund seiner Tätigkeit, einen Grund, weshalb der Willensakt gesetzt wird und nicht unterbleibt. Der letzte und eigentliche Grund der Willenstätigkeit in Gott kann aber nicht etwas außer ihm Liegendes sein, weil damit eine Abhängigkeit Gottes gegeben wäre. Er liegt also in Gott selbst, ist die Wesenheit Gottes. Die Wesenheit Gottes als Gegenstand des Wollens ist aber die absolute Güte Gottes.

3. Wäre der Zweck des Schöpfers nicht Gott selbst, so wäre er in etwas Endlichem zu suchen. Das Endliche kann aber nicht letzter, den Willen gleichsam bestimmender Zweck des Schöpfers sein, weil eine unendliche Tätigkeit auf ein endliches Ziel nicht bezogen werden kann. Gottes Tätigkeit kann also nur etwas Gott Innerliches, seine Wesenheit selbst zum letzten Zwecke haben.

4. Da jede Potentialität von Gott ausgeschlossen ist, so ist der göttliche Wille notwendig in Tätigkeit und bezieht sich auf ein Objekt, in dem er seine Ruhe findet, d. h. er hat einen letzten Zweck seiner Tätigkeit. Dieser letzte Zweck muß aber ein solcher sein, mit dem die Freiheit der Erschaffung besteht; er kann daher nicht die Welt selbst oder irgend etwas Gott Äußerliches, z. B. die äußere Verherrlichung Gottes sein. Die Freiheit der Erschaffung bleibt aber nur dann gewahrt, wenn der letzte Zweck aller göttlichen Tätigkeit nach außen die unendliche Vollkommenheit Gottes ist. Denn Gottes Liebe zu seiner eigenen Vollkommenheit kann sich ebensowohl durch Erschaffung als durch Nichterschaffung betätigen: erschafft Gott die Welt, so will er aus Liebe zu seiner unend-

lichen Vollkommenheit andere Wesen an seiner Vollkommenheit teilnehmen lassen; erschafft er sie nicht, so unterläßt er es, weil er in der Liebe zu seiner unendlichen Vollkommenheit seine Ruhe findet.

Anmerkung. — 1. Man kann auch sagen, der Endzweck des Schöpfers sei die innere Verherrlichung Gottes. Diese ist eben nichts anderes als das Wohlgefallen an der unendlichen Vollkommenheit. Bei dieser Auffassung wird nicht einzig der Gegenstand, sondern zugleich die Beziehung desselben zum göttlichen Willensakte ausgedrückt.

2. Wenn zuweilen die Mitteilung der Güte oder der Wille, die Geschöpfe in endlicher Weise der göttlichen Güte teilhaftig zu machen, als Endzweck des Schöpfers bezeichnet wird, so ist darunter nicht diese Mitteilung an und für sich zu verstehen, sondern die absolute Güte, deren Liebe Gott durch jene Mitteilung betätigen will. Die Mitteilung an und für sich ist immer etwas Endliches und kann daher nicht in sich selbst letzter Zweck des Schöpfers sein.

3. Es heißt auch wohl: man könne nach dem Grunde, weshalb Gott die Welt habe erschaffen wollen, überhaupt nicht fragen, da Gott sie erschaffen habe, bloß weil er wollte. Damit soll einerseits jede bloß äußere, auf Gott einwirkende Ursache in Abrede gestellt, anderseits die Freiheit des Schöpfungsaktes ausgesprochen werden. Eben weil die absolute Güte der Endzweck Gottes als des Schöpfers ist, und die Liebe zu ihr mit dem Entschlusse, die Welt zu erschaffen oder nicht zu erschaffen, gleich gut bestehen kann, konnte Gott die Welt erschaffen, weil er wollte. — In ähnlichem Sinne ist zu verstehen, wenn andere sagen, Gott habe die Welt erschaffen wollen, um seine Freiheit zu betätigen. Weil nämlich der Endzweck des göttlichen Wollens die Wesenheit Gottes selbst ist, so ist der Entschluß, die Welt zu erschaffen, das Werk der Freiheit.

Als inneren und nächsten Zweck der Welt beabsichtigt Gott das Wohl der Geschöpfe, insbesondere die Glückseligkeit des Menschen.

Wir reden jetzt nicht mehr vom Zwecke des Schöpfers, d. h. von dem Beweggrunde, der ihn bei der Weltschöpfung leitete, sondern vom Zwecke oder der Bestimmung der Geschöpfe, und zwar zunächst von der inneren Bestimmung derselben. Unter „Welt" verstehen wir die Gesamtheit der Geschöpfe oder die Welt als Ganzes, dessen Teile so gegliedert sind, daß der Mensch die erste Stelle in ihm einnimmt.

Beweis. — 1. Als inneren und nächsten Zweck der Welt beabsichtigt Gott das, was mit dem Dasein der Welt gegeben ist; denn kennen wir das Werk eines weisen und mit aller Unabhängigkeit schaffenden Künstlers, so wissen wir auch, welche Idee er in seinem Kunstwerke verwirklichen wollte. Die Welt, das Werk Gottes, liegt vor uns: alle Wesen, insbesondere der Mensch, sind mit den mannigfachsten Gaben ausgerüstet, und alle vernunftlosen Wesen stehen zum Menschen in einer solchen Beziehung, daß sie ihn zur Kenntnis und Liebe des Schöpfers anregen und ihm zur Erreichung der in seiner vernünftigen Natur begründeten Bestim-

mung, d. h. zur Erreichung der Glückseligkeit behilflich sind. Die Betrachtung der Geschöpfe führt uns also zu dem Schlusse, daß die Glückseligkeit des Menschen der in der Schöpfung beabsichtigte Zweck Gottes ist.

2. Zu demselben Schlusse gelangen wir durch die Betrachtung der Natur des Schöpfers. Da nämlich Gott wesentlich gut und weise ist, so kann sich in seinen Werken nur Güte und Weisheit kundgeben. Weil Gott gütig ist, deshalb besitzen alle Geschöpfe einen Grad von Vollkommenheit; und weil er weise ist, deshalb muß das Niedere dem Höheren untergeordnet sein und dienen. Das höchste der durch die Vernunft uns erkennbaren Wesen ist aber der Mensch. Folglich müssen alle übrigen Wesen dem Menschen, wenigstens soweit sie mit ihm in Berührung kommen, dienen, indem sie ihm zur Erreichung seiner Bestimmung behilflich sind. Die mit seiner Natur gegebene wesentliche Bestimmung des Menschen ist aber die im Besitze Gottes bestehende Seligkeit. Folglich haben die übrigen Geschöpfe die Aufgabe, dem Menschen zur Erreichung seiner Glückseligkeit behilflich zu sein.

Äußerer Zweck der Welt ist die Verherrlichung Gottes.

Die Verherrlichung Gottes besteht in der Kundgebung seiner Vollkommenheit. Tritt zu dieser Kundgebung, welche in sich betrachtet die objektive Verherrlichung ist, die Anerkennung seitens der vernunftbegabten Geschöpfe hinzu, so nennt man sie formelle Verherrlichung oder Ehre.

Beweis. — 1. Was mit der Wirksamkeit Gottes nach außen wesentlich und unzertrennlich verbunden ist, das wird auch von Gott bezweckt; denn Gott will seine Wirksamkeit so, wie sie wesentlich beschaffen ist, also auch das, was unzertrennlich mit ihr verbunden ist. Nun kann aber Gott nicht anders nach außen wirken, als indem er seine Vollkommenheit kundgibt. Denn da jede Wirkung ihrer Ursache ähnlich, Gott aber wesentlich gut ist, kann er nur Gutes erschaffen, und das ganze Weltall muß ein wenn auch nur schwacher Ausdruck der göttlichen Vollkommenheit sein. Folglich hat Gott mit der Erschaffung der Welt die Kundgebung seiner Vollkommenheit oder seine äußere Verherrlichung bezweckt.

2. Die ganze Welt ist so eingerichtet, daß sie als eine Kundgebung der Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers gelten muß. Folglich wird diese Kundgebung, worin eben die Verherrlichung des Schöpfers besteht, von Gott bezweckt.

Gott bezieht die Glückseligkeit der Geschöpfe auf seine Verherrlichung.

Nachdem wir gezeigt, daß Gott in der Schöpfung sowohl die Glückseligkeit des Menschen als auch seine eigene äußere Verherrlichung bezweckt,

können wir fragen, in welcher Beziehung diese beiden Zwecke zueinander stehen, und welcher von beiden der höhere sei. Darauf antwortet obiger Satz, indem er die Verherrlichung Gottes als den höheren Zweck bezeichnet.

Beweis. — 1. Gott will, wie vorher gezeigt wurde, das Wohl der Geschöpfe aus Liebe zu seiner unendlichen Vollkommenheit oder, was dasselbe ist, er hat den Geschöpfen Gutes erwiesen, weil er seine unendliche Vollkommenheit liebte und diese Liebe dadurch betätigen wollte, daß er andere Wesen als Ebenbilder seiner selbst erschuf. In dieser Beziehung der Geschöpfe zu Gott oder in ihrer Ebenbildlichkeit besteht aber die Kundgebung der Vollkommenheit, mithin die Verherrlichung Gottes. Die Ebenbildlichkeit wurde also zunächst, die Glückseligkeit der Geschöpfe als die Folge derselben von Gott gewollt; die Verherrlichung Gottes war der erste, die Glückseligkeit der Geschöpfe der zweite Gedanke des Schöpfers. Folglich ist die letztere der ersteren untergeordnet; denn die Absicht des Wirkenden ist zuerst auf das Ziel, dann auf die Mittel zum Ziele gerichtet.

2. Gott der Allweise und Allheilige will jene Ordnung und Unterordnung, welche in der Natur der Dinge begründet ist. Die Natur der Dinge fordert aber, daß alles Endliche auf den Unendlichen, alles Erschaffene auf den Schöpfer bezogen und ihm untergeordnet werde. Diese Beziehung der menschlichen Glückseligkeit auf Gott ist aber, weil in der Abhängigkeit des Menschen von Gott begründet, nichts anderes als die Verherrlichung Gottes. Folglich wird die Glückseligkeit der Geschöpfe von Gott auf seine Verherrlichung bezogen.

Anmerkung. — Die Verherrlichung Gottes wird notwendig und unbedingt, der Besitz der Glückseligkeit des Menschen nur mit Abhängigkeit von seiner eigenen freien Mitwirkung erlangt. Erreicht der Mensch die Glückseligkeit, so verherrlicht er dadurch die Güte Gottes; geht er derselben durch seine Schuld verlustig, so verherrlicht er durch seine Strafe die Gerechtigkeit Gottes. Der letzte Zweck des Weltalls muß eben derart sein, daß er durch den Mißbrauch der menschlichen Freiheit nicht vereitelt werden kann, und deshalb war er in etwas zu setzen, was über der menschlichen Freiheit steht. Dadurch aber daß Gott in den Wohltaten, die er dem Menschen spendet, seine Verherrlichung als höheren Zweck anstrebt, wird seine Güte gegen den Menschen nicht vermindert; ist doch auch die Mildtätigkeit gegen einen Armen dadurch nicht geringer, daß das Almosen aus Liebe zu Gott gespendet wird. Gott will ja wirklich das Wohl der Menschen; und anderseits strebt er nicht nach seiner Verherrlichung als nach etwas, wodurch seine Glückseligkeit einen Zuwachs erhielte; er will sie vielmehr, weil er nur die rechte Ordnung wollen kann.

Gott will seine äußere Verherrlichung nicht ihrer selbst wegen, sondern aus Liebe zu seiner unendlichen Vollkommenheit.

Die Verherrlichung Gottes, welche in der Kundgebung seiner Vollkommenheit besteht, läßt sich in zweifacher Beziehung auffassen: einmal als eine *Wirkung*, durch welche die vernünftigen Geschöpfe zur Anerkennung und Liebe des Schöpfers angeregt werden; sodann insofern es eben der *unendliche Gott* ist, der sich kundgibt und Anerkennung und Liebe verlangt. In der ersten Beziehung ist die Verherrlichung Gottes etwas Erschaffenes und Endliches; in der zweiten ist sie Gott selbst. In obigem Satze wird sie im *ersten* Sinne genommen.

Beweis. — 1. Dem Zwecke des Wirkenden, d. h. dem *Beweggrunde*, wodurch er zum Wirken angeregt und bestimmt wird, sind, wie seine ganze Tätigkeit, so auch alle übrigen Zwecke untergeordnet. Wer z. B. durch seinen eigenen Nutzen zur Arbeit vermocht wird, der ordnet die Vollkommenheit der Arbeit und die fernere Bestimmung derselben seinem Nutzen unter, weil nun einmal seine ganze Tätigkeit auf diesen Vorteil gerichtet ist. Der Zweck, den Gott bei Erschaffung der Welt hatte, ist aber, wie wir früher gesehen, seine unendliche Vollkommenheit. Folglich will er seine Verherrlichung seiner unendlichen Vollkommenheit wegen.

2. Wollte Gott seine Verherrlichung nicht aus Liebe zu seiner unendlichen Vollkommenheit, sondern ihrer selbst wegen, so würde sein Wille in dieser Verherrlichung als seinem letzten Ziele ruhen. Nun kann aber der unendliche Willensakt Gottes nicht in etwas Endlichem ruhen, er findet seine Ruhe und Beseligung nur in der Liebe der unendlichen Vollkommenheit, die er selbst ist. Folglich kann Gott seine Verherrlichung nur seiner unendlichen Vollkommenheit wegen wollen. — So ist die göttliche Wesenheit der Anfang und das Ende des göttlichen Willens, wie Gott der Anfang und das Ende seiner ganzen Tätigkeit und aller seiner Werke ist.

Dritter Abschnitt.

Gott als Erhalter der Welt.

Zu ihrer Fortdauer bedürfen die Geschöpfe des ununterbrochenen direkten Einflusses der göttlichen Allmacht.

So wenig ein Wesen durch eigene Kraft zum Dasein gelangen kann, ebensowenig ist es im stande, sich im Dasein zu erhalten. Mag es daher unmittelbar von Gott erschaffen oder durch Zeugung hervorgebracht sein, in jedem Falle bedarf es, um im Dasein zu verbleiben, der Erhaltung von seiten Gottes.

Die Erhaltung (conservatio) ist der Grund der Fortdauer eines existierenden Wesens. Nach einem zweifachen Gesichtspunkte unterscheidet man einerseits eine negative und positive, anderseits eine passive und aktive Erhaltung. Die negative Erhaltung besteht darin, daß ein Existierendes tatsächlich fortdauert, weil es nicht zerstört wird, obschon es zerstört werden kann. Die positive Erhaltung ist die Fortdauer eines Existierenden infolge einer Tätigkeit, welche dieselbe direkt oder indirekt bewirkt. — Je nachdem die Erhaltung entweder in Bezug auf ihr Ziel oder bezüglich ihrer Ursache betrachtet wird, ist sie passiv oder aktiv. Die passive Erhaltung ist die Abhängigkeit der Fortdauer eines Existierenden von der Ursache ihrer Erhaltung; die aktive besteht in dem Einflusse der Ursache, durch welche ein Ding im Dasein erhalten wird.

Die aktive Erhaltung kann wiederum eine direkte und indirekte sein. Die indirekte besteht einerseits in dem Fernhalten alles dessen, was der Fortdauer eines Dinges entgegenstehen kann, anderseits in der Zuwendung der zum Fortbestehen desselben notwendigen Mittel. So sind z. B. die Eltern die indirekte Ursache der Erhaltung des Kindes, indem sie die Einflüsse, welche das Leben des Kindes gefährden, fernhalten und für die Lebensbedürfnisse des Kindes Sorge tragen. Die direkte Erhaltung besteht in demjenigen Einflusse der erhaltenden Ursache, welcher die Fortdauer eines Dinges zur unmittelbaren Wirkung hat. Einen solchen unmittelbaren Einfluß übt z. B. der Verstand auf die Fortdauer der von ihm ausgehenden Tätigkeiten aus.

Manche Philosophen sind nun der Meinung, das Geschöpf bedürfe überhaupt keiner Ursache, durch die es direkt im Dasein erhalten werde, indem es schon dadurch, daß es hervorgebracht werde, auch zur Fortdauer befähigt sei; höchstens dürfe man in den Geschöpfen selbst eine Kraft annehmen, durch die sie sich im Dasein erhalten. Demgegenüber behauptet obiger Satz, daß alles Endliche, mag es durch Erschaffung oder durch Zeugung hervorgebracht sein, ohne Erhaltung von seiten Gottes nicht fortbestehen könne; daß ferner die bloß negative Erhaltung nicht genüge, sondern eine positive erfordert sei, und zwar eine direkte, so daß die Welt in dem Augenblicke aufhören müßte zu existieren, wo Gott aufhörte, sie durch einen positiven Willensakt zu wollen, ähnlich wie der Stein fallen muß, wenn man ihm die Unterlage entzieht, von welcher er getragen wird.

Erster Beweis. — Was ohne die Tätigkeit einer bestimmten Ursache einfachhin nicht existieren kann und nicht nur im Werden, sondern auch im Dasein von jener Tätigkeit abhängt, kann ohne dieselbe auch

nicht im Dasein verharren. Nun kann aber das Geschöpf ohne den unmittelbaren Einfluß Gottes einfachhin nicht existieren. Folglich kann es ohne denselben nicht im Dasein verharren.

1. Zur Erklärung des Obersatzes sei folgendes bemerkt: Nur im Werden hängt eine Wirkung von ihrer Ursache ab, wenn sie von derselben zwar tatsächlich hervorgebracht wird, aber an und für sich auch von einer andern Ursache hervorgebracht werden könnte. In dieser Abhängigkeit von ihrer Ursache stehen alle durch Zeugung hervorgebrachten Wesen; denn alles, was die Geschöpfe durch Zeugung hervorbringen können, kann von Gott durch Erschaffung hervorgebracht werden. Ihrem Sein nach hängt eine Wirkung von ihrer Ursache ab, wenn sie überhaupt nicht existieren kann außer durch die Tätigkeit derjenigen Ursache, von der sie tatsächlich hervorgebracht ist. So hängt z. B. die menschliche Seele ihrem Sein nach von Gott ab, weil sie nur von Gott hervorgebracht werden kann.

Nach dieser Erklärung gehen wir zur Begründung des Obersatzes über. Eine Wirkung, die von der Ursache nur im Werden abhängt, dauert nur so lange, als das Werden dauert, muß also aufhören zu sein, sobald die Ursache aufhört zu wirken. Hängt also eine Wirkung in ihrem Dasein direkt von der Ursache ab, so dauert ihre Abhängigkeit so lange, als ihr Dasein dauert, und sie muß aufhören zu sein, sobald der Einfluß der Ursache aufhört. Folglich kann eine Wirkung, die im Dasein von ihrer Ursache abhängt, ohne die Tätigkeit derselben nicht im Dasein verharren, muß also direkt im Dasein erhalten werden.

2. Der Untersatz lautete: Das Geschöpf kann ohne die erhaltende Tätigkeit Gottes einfachhin nicht existieren. Dies folgt aus der Notwendigkeit der göttlichen Beihilfe zu jeder geschöpflichen Tätigkeit, die uns im folgenden Abschnitt beschäftigen wird. Keine geschöpfliche Ursache kann irgend welche Wirkung hervorbringen, ohne daß Gott dazu unmittelbare Beihilfe leistet; Gott dagegen bedarf keiner fremden Hilfe, sondern kann durch seine Tätigkeit allein jede beliebige Wirkung verursachen. Folglich kann kein Wesen existieren, es sei denn in Abhängigkeit von der Tätigkeit Gottes; diese ist also absolut notwendig für das Dasein der Dinge.

Zweiter Beweis. — Die Abhängigkeit alles potentiellen, endlichen Seins von Gott, der ersten und höchsten Ursache alles Seins, muß größer sein als die Abhängigkeit irgend welcher Wirkung von ihrer endlichen Ursache. Ebenso fordert die absolute Herrschaft, welche Gott über seine Geschöpfe, die er aus dem Nichts hervorgebracht hat, zukommt, daß dieselben ohne seinen Willen nicht fortbestehen können, und daß es in seiner Macht stehe, die Dauer derselben zu bestimmen und ihrem Dasein

durch Vernichtung ein Ziel zu setzen, falls es ihm gefällt. Diese beiden Forderungen werden aber nur unter der Bedingung erfüllt, daß die Geschöpfe positiv und direkt von Gott im Dasein erhalten werden:

1. Es gibt Wirkungen, die nicht nur in ihrem Werden, sondern auch in ihrem Sein und ihrer Fortdauer von geschöpflichen Ursachen abhangen. Dahin gehören z. B. die Verstandes- und Willensakte, die von der Fähigkeit bzw. der Seele positiv und direkt erhalten werden müssen, wenn sie nicht sofort nach ihrem Entstehen wieder aufhören sollen zu existieren. Folglich müssen alle Geschöpfe nicht nur in ihrem Werden, sondern auch in ihrem Sein, mithin in ihrer Fortdauer direkt von Gott abhängen.

2. Unzweifelhaft steht es in der Macht Gottes, ein Geschöpf zu vernichten. Nun läßt sich aber die Vernichtung nicht als eine positive Tätigkeit Gottes, sondern nur als die Entziehung des erhaltenden göttlichen Einflusses auffassen. Denn jede positive Tätigkeit hat eine positive Wirkung, während die Vernichtung kein Positives, sondern das Nichts der physischen Ordnung zum Ziele hat. Die Vernichtung kann also nur in der Entziehung oder Versagung eines positiven Einflusses bestehen, durch den das Geschöpf im Dasein erhalten wird.

1. Die Notwendigkeit der Erhaltung von seiten Gottes, so entgegnet man, würde voraussetzen, daß die Geschöpfe aus sich selbst nach dem Nichtsein strebten, während in Wahrheit jedes Wesen das natürliche Streben hat, im Dasein zu verharren.

Antwort: Nicht weil die Geschöpfe ein positives Streben nach dem Nichtsein haben, muß Gott sie im Dasein erhalten, sondern weil sie aus sich selbst unvermögend sind, ihr Dasein zu erhalten. Dieses Unvermögen ist allen endlichen Dingen, auch der menschlichen Seele wesentlich; denn wenn auch die geistige Seele ihrer Natur nach unvergänglich, so ist doch ihre Unvergänglichkeit keine wesentliche.

2. Selbst die Geschöpfe können ihren Werken Fortdauer verleihen, ohne einen direkten Einfluß auf dieselben auszuüben. Folglich bedarf es keines besondern Einflusses von seiten des Schöpfers, um seine Geschöpfe im Dasein zu erhalten.

Antwort: Wirkungen, die nur in ihrem Werden von ihren endlichen Ursachen abhängen, bedürfen des erhaltenden Einflusses derselben nicht, wohl aber der Erhaltung von seiten Gottes. Hängt aber eine Wirkung nicht nur in ihrem Werden, sondern auch in ihrem Dasein von einer endlichen Ursache ab, wie es bei den Lebenstätigkeiten der Fall ist, so muß sie von derselben auch im Dasein erhalten werden.

3. Wenn Gott durch positive Tätigkeit die Geschöpfe im Dasein erhielte, so müßte er in ihnen etwas hervorbringen. Die Erhaltung bringt aber in den Geschöpfen nichts hervor.

Antwort: Der aktiven Erhaltung, als der Tätigkeit Gottes, entspricht die passive Erhaltung, d. h. das Dasein des Geschöpfes, insofern es (nicht erst wird, sondern) erhalten wird; also jedenfalls etwas Positives.

Dritter Beweis. — Unter der Voraussetzung, daß die Tätigkeit, durch welche die endlichen Dinge werden, nicht genügt, um sie im Dasein zu erhalten, wollen wir im folgenden zeigen, daß ihre Erhaltung durch den Einfluß Gottes bedingt ist. — Die Fortdauer der kontingent existierenden Dinge fordert nicht weniger einen Grund als ihr Werden oder Entstehen. Wo sollen wir denselben suchen? Entweder liegt er in dem fortdauernden Wesen selbst oder in dem Einflusse eines andern Geschöpfes oder in der erhaltenden Tätigkeit Gottes. Die zwei ersten Annahmen sind unhaltbar:

1. Das Geschöpf kann sich nicht selbst im Dasein erhalten. — Denn der Grund seiner Fortdauer wäre entweder die Wesenheit des Geschöpfes oder das Dasein des ersten Augenblickes oder eine besondere Kraft, die ihm der Schöpfer zu diesem Zwecke verliehen hätte. — a) Die Wesenheit des Geschöpfes kann unmöglich der Grund seiner Fortdauer sein. Kraft seiner Wesenheit existiert nur das durch sich bestehende Wesen, das eben deshalb nicht zufällig, sondern notwendig existiert. — b) Auch das Dasein des ersten Augenblicks kann nicht Grund der Fortdauer sein. Denn zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Dasein besteht kein notwendiger Zusammenhang. Außerdem ist das Geschöpf als kontingentes Wesen jeden Augenblick in wesentlicher Abhängigkeit vom Schöpfer. Mag es daher auch notwendig existieren, während es da ist, so muß es doch nicht notwendig auch in Zukunft existieren. — c) Eine Kraft, die dem Geschöpfe zu dem Zwecke gegeben wäre, daß es sich im Dasein erhalten könne, wäre ein innerer Widerspruch, weil eine sich selbst verursachende Ursache. Die Betätigung dieser Kraft würde ja die Existenz des Geschöpfes voraussetzen; anderseits dürfte die Existenz nicht vorausgesetzt werden, weil sie durch die erhaltende Kraft erst hervorgebracht werden soll.

2. Die Fortdauer des Geschöpfes ist nicht dem Einflusse eines andern Geschöpfes zu verdanken. — a) Die Ursache der Erhaltung muß das Dasein, insofern es fortdauert, bewirken. Das Dasein kann aber nicht die Wirkung irgend welcher geschöpflicher Tätigkeit sein. — b) Diejenigen Wesen, welche durch Zeugung hervorgebracht werden, bestehen auch dann noch fort, wenn der Einfluß des Zeugenden schon vorüber ist; sie werden also jedenfalls nicht durch dieselbe Tätigkeit, durch die sie geworden sind, im Dasein erhalten. Von einer andern Tätigkeit aber, durch welche die Fortdauer als solche verursacht würde, läßt sich keine Spur entdecken. Wir dürfen also schließen, daß das Geschöpf einen direkten Einfluß auf das Fortbestehen anderer Geschöpfe nicht ausüben kann. Da nun die Geschöpfe für ihre Fortdauer eines von ihrem Entstehen ver-

schiedenen direkten Einflusses bedürfen, diese aber weder von dem Geschöpfe selbst noch von anderen geschöpflichen Wesen herrühren kann, so muß es die Tätigkeit Gottes sein, durch welche alle Geschöpfe im Dasein erhalten werden.

Anmerkung. — Die Erhaltung setzt von seiten Gottes dieselbe Tätigkeit voraus wie die Erschaffung. Das ist zunächst selbstverständlich, wenn wir die Erhaltung als subjektiven Akt Gottes betrachten, der vom Akte der Erschaffung und von der Wesenheit Gottes nicht verschieden ist. Aber auch in Bezug auf das, was sie bewirkt, ist die Erhaltung der Erschaffung gleichwertig; denn das Dasein des Geschöpfes ist dasselbe, ob es fortbesteht oder ob es anfängt. Der Unterschied zwischen Erschaffung und Erhaltung besteht darin, daß nur jener, nicht dieser das Nichtsein vorausgeht. In Bezug auf die Wirksamkeit des göttlichen Aktes ist es auch ohne Belang, ob das Wesen, um dessen Erhaltung es sich handelt, sein Dasein durch unmittelbare Erschaffung oder durch Zeugung erhalten hat. Denn die Zeugungstätigkeit bewirkt nur eine substantielle Veränderung, indem sie den Stoff disponiert und aus diesem die Form hervorbringt. Deshalb hängt die durch Zeugung gewordene Substanz nicht weniger von Gott ab, als wenn sie durch Erschaffung geworden wäre. Die ganze gezeugte Substanz erfordert zu ihrem Fortbestehen ebensowohl den erhaltenden Einfluß Gottes wie die von Gott erschaffene Substanz.

Vierter Abschnitt.

Mitwirkung Gottes mit den Tätigkeiten der Geschöpfe.

Das Geschöpf bedarf nicht nur der Erhaltung durch Gott, damit es fortbestehe, sondern auch der Hilfe Gottes, damit es sich betätigen könne. Diese Abhängigkeit von Gott ist jedoch in beiden Fällen eine sehr verschiedene. Denn zu seiner Erhaltung kann das Geschöpf selbst direkt nichts beitragen, die aktive direkte Erhaltung ist ganz auf seiten Gottes; zu seiner Tätigkeit muß das Geschöpf direkt beitragen, weil es die wahre und nicht nur, wie die Occasionalisten meinten, die gelegentliche Ursache der von ihm ausgehenden Tätigkeit ist. Nichtsdestoweniger ist auch die Wirksamkeit der Geschöpfe nur unter Voraussetzung der Mitwirkung oder Beihilfe Gottes möglich, was wir im folgenden zeigen werden.

Erstes Kapitel.

Notwendigkeit der unmittelbaren Beihilfe Gottes.

Alle Geschöpfe bedürfen, um sich zu betätigen, der unmittelbaren Beihilfe Gottes.

Beihilfe oder Mitwirkung (concursus) Gottes im weitesten Sinne ist jede Hilfe, die Gott seinen Geschöpfen leistet, damit sie sich betätigen können. Man unterscheidet eine mittelbare und unmittelbare, eine moralische und physische Beihilfe.

Mittelbar (conc. mediatus) ist die Beihilfe Gottes, wenn sie sich darauf beschränkt, das Geschöpf als Tätigkeitsprinzip bzw. die Fähigkeiten desselben zu erhalten und alle jene Bedingungen zu realisieren, die von seiner Seite notwendig sind, damit die Fähigkeiten in nächster Bereitschaft zum Handeln seien. Unmittelbar (conc. immediatus) ist die Beihilfe, wenn sie die Tätigkeit des Geschöpfes begleitet, sich mit ihr verbindet und mit ihr in die Wirkung einfließt. Die unmittelbare Beihilfe ist demnach eine Mitwirkung im strengen Sinne, während die mittelbare oder entfernte eigentlich eine der Tätigkeit vorausgehende und dieselbe vorbereitende Wirkung Gottes ist.

Moralisch (conc. moralis) ist die Beihilfe, welche von Gott als moralischer Ursache ausgeht und darin besteht, daß er dem Verstande Beweggründe vorhält, die geeignet sind, den Willen zu beeinflussen und zur Tätigkeit anzuregen. Dieselbe kann ihrer Natur nach nur bei vernünftigen Wesen stattfinden. Physisch (conc. physicus) ist die Beihilfe, wenn Gott durch seine physische Tätigkeit auf die Betätigung der geschöpflichen Fähigkeit einwirkt. — Die moralische Beihilfe ist immer eine mittelbare; die physische kann eine mittelbare oder eine unmittelbare sein.

Daß Gott einen mittelbaren physischen Einfluß auf die Tätigkeit der Geschöpfe habe, ergibt sich von selbst aus dem, was über die Notwendigkeit der Erhaltung der Geschöpfe durch den Schöpfer gesagt wurde. Ebensowenig kann es zweifelhaft sein, daß Gott den Tätigkeiten der vernunftbegabten Geschöpfe eine moralische Beihilfe leistet, da er durch Gebot und Verbot, durch Belohnung und Strafe zu vielen Handlungen antreibt und von anderen zurückhält. Wir haben uns daher nur mit der physischen, und zwar der unmittelbaren Beihilfe Gottes zu beschäftigen, und behaupten, daß dieselbe zu jeder geschöpflichen Tätigkeit unerläßlich sei.

Die unmittelbare Beihilfe Gottes zur Tätigkeit der Geschöpfe muß demnach derart sein, daß dieselbe Wirkung von Gott und von dem Geschöpfe als zwei gleichzeitig wirkenden Ursachen hervorgebracht wird. Dieses Zusammenwirken Gottes mit dem Geschöpfe dürfen wir uns aber nicht so denken, als ob ein Teil der Wirkung ausschließlich von Gott, der andere ausschließlich vom Geschöpfe hervorgebracht würde, sondern so, daß die ganze Wirkung sowohl von Gott als vom Geschöpfe ist. Um das hervorzuheben, pflegt man zu sagen, sowohl Gott als auch das Geschöpf seien Ursache der ganzen Wirkung, doch sei keine von beiden die Totalursache derselben (uterque est causa totalis totalitate effectus, non totalitate causae); umgekehrt sei sowohl Gott als das Geschöpf Partial-

ursache, aber nicht Ursache der partiellen Wirkung (sunt causae partialitate causae, non partialitate effectus)[1].

Man nennt die unmittelbare Mitwirkung Gottes auch allgemeine Beihilfe (conc. generalis), weil sie zu allen Tätigkeiten aller Geschöpfe erforderlich ist; im Gegensatz zu der besondern Beihilfe (conc. specialis), welche nur für einen engeren Kreis von Geschöpfen und unter besonderen Voraussetzungen notwendig ist. — Indem wir die Notwendigkeit derselben behaupten, sehen wir vorläufig davon ab, ob etwa außer ihr und vor ihr eine mittelbare Mitwirkung, d. h. ein der geschöpflichen Tätigkeit vorausgehender, die letzte Vollendung der Fähigkeit bezweckender Einfluß Gottes als notwendig anerkannt werden müsse.

Erster Beweis. — Als Schöpfer des Weltalls ist Gott die erste und höchste Ursache von allem, was Dasein hat, und zwar in der denkbar vollkommensten Weise, und deshalb stehen die endlichen Ursachen, weil sie eben Geschöpfe sind, zu ihm im Verhältnis gänzlicher und allseitiger Abhängigkeit. Dieses uneingeschränkte Abhängigkeitsverhältnis der Geschöpfe fordert aber, daß dieselben ohne die unmittelbare Beihilfe Gottes sich nicht betätigen können. Denn vollständig ist die Abhängigkeit der Geschöpfe nur dann, wenn sie in ihrem Wirken nicht weniger von Gott abhängen als in ihrem Sein. Ihrem Sein nach hangen sie aber nicht nur äußerlich und mittelbar, d. h. durch Vermittlung eines Dritten, sondern innerlich und unmittelbar von Gott ab. Folglich ist auch die Abhängigkeit ihres Wirkens eine innerliche und unmittelbare. Eine unmittelbare Abhängigkeit des geschöpflichen Wirkens von Gott kann aber nur unter der Bedingung bestehen, daß Gott zu demselben unmittelbare Beihilfe leistet; jede andere Beihilfe würde nur eine äußere und mittelbare Abhängigkeit bedeuten. Nehmen wir einmal an, die Geschöpfe bedürften zu ihrer Betätigung nur der mittelbaren Beihilfe Gottes, darin bestehend, daß Gott die Fähigkeiten und den Gegenstand im Dasein erhält und den Fähigkeiten zur nächsten Bereitschaft zum Handeln verhilft: so könnte von einer direkten, mithin auch von einer gänzlichen und allseitigen Abhängigkeit des Geschöpfes in seiner Tätigkeit nicht mehr die Rede sein; und wir hätten den undenkbaren Fall, daß das Geschöpf eine Tätigkeit entfaltete und eine Wirkung hervorbrächte, die in keiner direkten Abhängigkeit vom Schöpfer, der höchsten Ursache, stände, von dem alles endliche Sein gänzlich und vollständig abhängen muß. Gott muß also allen Geschöpfen, damit sie sich betätigen können, unmittelbare Beihilfe leisten.

[1] Vgl. I² 407.

Zweiter Beweis. — Was immer außer Gott existiert, ist bezüglich seiner *Existenz* von Gott abhängig; denn Gott allein existiert durch sich selbst, während alle anderen Dinge nur zufällig und in Abhängigkeit von ihm, dem adäquaten Grunde ihres Daseins, existieren. Nun sind aber die Tätigkeiten und Wirkungen der Geschöpfe etwas Positives *in der Ordnung der Existenz*. Folglich hängen sie als Existierendes von Gott ab. Diese Abhängigkeit der Geschöpfe muß sodann eine *unmittelbare* sein. Denn hingen die Handlungen und Wirkungen derselben nur mittelbar oder mittels eines andern von Gott ab, so würde sie von diesem andern abhängen, *insofern sie existieren*. Nun kann aber kein Existierendes als solches von einem andern *endlichen* Wesen abhängen, weil sonst alles, was existiert, von diesem endlichen Wesen abhängen könnte [1].

Dritter Beweis. — Die *absolute Herrschaft*, welche Gott als dem Schöpfer und der absolut ersten Ursache, über die geschöpflichen oder zweiten Ursachen zukommt, fordert, daß er die Tätigkeiten und Wirkungen der Geschöpfe *in der vollkommensten Weise*, mithin *unmittelbar* verhindern könne, wenn eine unmittelbare Verhinderung überhaupt *möglich* ist. In der Tat würde es zu der Herrschaft Gottes wenig passen, daß er seine Geschöpfe nur dadurch an ihrer Wirksamkeit hindern könnte, daß er sie vernichtete oder zerstörte oder sonst auf indirektem Wege vom Wirken zurückhielte. Die Notwendigkeit einer solchen indirekten Verhinderung wäre das Zeichen einer unvollkommenen, *beschränkten* Herrschaft, wie sie wohl dem Menschen seinesgleichen und der vernunftlosen Natur gegenüber genügt, aber keineswegs der Stellung angemessen ist, die Gott seinen Geschöpfen gegenüber einnimmt. Gott muß also die Tätigkeiten seiner Geschöpfe nicht nur mittelbar und indirekt, sondern auch direkt und unmittelbar verhindern können, wenn die unmittelbare Verhinderung keinen inneren Widerspruch enthält. Daß dieselbe einen inneren Widerspruch enthalte, wird niemand behaupten. Anderseits ist sie nur unter der Voraussetzung möglich, daß Gott durch *Entziehung seiner Beihilfe* die Geschöpfe hindern könne, zu wirken. Folglich ist die unmittelbare Beihilfe Gottes notwendig, damit die Geschöpfe sich betätigen können.

Vierter Beweis. — Die endlichen Ursachen werden durch ihre Tätigkeit vervollkommnet. Dies gilt nicht nur von den Lebenstätigkeiten, deren Wirkung im tätigen Subjekte verbleibt, sondern auch von den sog. transitiven Tätigkeiten, insofern auch diese einen Übergang von der Potenz zum Akt, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit bedeuten und tätig sein

[1] Vgl. Hontheim, Inst. Theod. n. 968.

vollkommener ist als bloß tätig *sein können*. Nun kann aber kein Wesen die adäquate Ursache seiner Veränderung und der durch dieselbe erlangten Vollkommenheit sein; denn alles, was verändert wird, wird durch ein anderes verändert. Da also die endlichen Dinge nicht die adäquate Ursache ihrer Vervollkommnung sein können, bedürfen sie, um sich zu betätigen, der *Beihilfe eines andern*, das schon im Besitze der durch die Tätigkeit zu erreichenden Vollkommenheit ist, und zwar einer *unmittelbaren* Beihilfe, d. h. einer solchen, die an die Wirkung selbst heranreicht, weil die Tätigkeit ihre Vollkommenheit von der Wirkung hat. Diese Beihilfe muß, wie im kinesiologischen Gottesbeweise dargetan wurde, letztlich die *Beihilfe Gottes*, des letzten und absolut unveränderlichen Bewegers sein. Es bleibt noch zu zeigen, daß *alle* endlichen Wesen der *unmittelbaren* Beihilfe Gottes bedürfen.

Wenn Gott durch eine andere Ursache seinen Einfluß auf die hervorzubringende Wirkung ausübte, so müßte diese Mittelursache mit ihrer Tätigkeit die Wirkung unmittelbar erreichen. Da sie aber nur eine endliche, mithin potentielle Ursache ist, müßte Gott mit ihrer Tätigkeit unmittelbar mitwirken, so daß er mit seiner Beihilfe die hervorzubringende Wirkung erreichte. Die Mitwirkung Gottes mit den Tätigkeiten der Geschöpfe ist also immer derart, daß sie an der Hervorbringung der Wirkung unmittelbaren Anteil hat.

Anmerkung. — Gegen die Notwendigkeit bzw. Möglichkeit der unmittelbaren Beihilfe Gottes wendet man folgendes ein:

1. Wenn Gott zu allen Handlungen der Geschöpfe Beihilfe leisten muß, so gilt das auch von den *sündhaften* Handlungen. Es widerstreitet aber der *Heiligkeit* Gottes, zu einer sündhaften Handlung mitzuwirken und Miturſache derselben zu sein.

Antwort: Gott ist durch seine Beihilfe Miturſache der *Realität* der sündhaften Handlung, nicht der Sünde als solcher. Die Sünde als solche oder die *Sündhaftigkeit* der Handlung ist keine Realität, sondern der Mangel an Übereinstimmung der Handlung mit dem Sittengesetze. Die (indirekte) Ursache der Sünde als solcher ist diejenige, welche *bestimmende* Ursache der sündhaften Handlung ist. Das ist aber der menschliche Wille.

2. Was Gott tut, das *will* er auch; wenn er also zu einer sündhaften Handlung seine Beihilfe leistet, so will er die sündhafte Handlung. Da nun Gott die sündhafte Handlung unmöglich wollen kann, muß man zugeben, daß seine Beihilfe zu derselben nicht erforderlich ist; daß sich mithin ein Geschöpf ohne die göttliche Beihilfe betätigen kann.

Antwort: Was Gott als *bestimmende Ursache* tut, das will er; wäre er also die bestimmende Ursache der sündhaften Handlung, so müßte man allerdings sagen, daß er dieselbe wolle. Da er aber zur sündhaften Handlung keine bestimmende, sondern eine *indifferente* Beihilfe leistet, so will er die Handlung zwar ihrem positiven Sein nach, nicht aber unter der Rücksicht ihrer Sündhaftigkeit.

Zweiter Beweis. — Was immer außer Gott existier
seiner Existenz von Gott abhängig; denn Gott allein ex
selbst, während alle anderen Dinge nur zufällig und in
ihm, dem adäquaten Grunde ihres Daseins, existieren.
die Tätigkeiten und Wirkungen der Geschöpfe etwas
Ordnung der Existenz. Folglich hängen sie als
Gott ab. Diese Abhängigkeit der Geschöpfe muß sodann
bare sein. Denn hingen die Handlungen und Wirkun
mittelbar oder mittels eines andern von Gott ab, so wi
andern abhängen, insofern sie existieren. Nun k
stierendes als solches von einem andern endlichen We
sonst alles, was existiert, von diesem endlichen Wesen

Dritter Beweis. — Die absolute Herrschaf
dem Schöpfer und der absolut ersten Ursache, über di
zweiten Ursachen zukommt, fordert, daß er die Tätigk
der Geschöpfe in der vollkommensten Weise, u
verhindern könne, wenn eine unmittelbare Verhinder
lich ist. In der Tat würde es zu der Herrschaft
daß er seine Geschöpfe nur dadurch an ihrer Wirks
daß er sie vernichtete oder zerstörte oder sonst auf
Wirken zurückhielte. Die Notwendigkeit einer solch
rung wäre das Zeichen einer unvollkommenen, be
wie sie wohl dem Menschen seinesgleichen und d
gegenüber genügt, aber keineswegs der Stellung a
seinen Geschöpfen gegenüber einnimmt. Gott
seiner Geschöpfe nicht nur mittelbar und indirekt,
unmittelbar verhindern können, wenn die unmitte
inneren Widerspruch enthält. Daß dieselbe einen
halte, wird niemand behaupten. Anderseits ist
setzung möglich, daß Gott durch Entziehu
Geschöpfe hindern könne, zu wirken. Folglich
Gottes notwendig, damit die Geschöpfe sich

Vierter Beweis. — Die endlichen Ur
keit vervollkommnet. Dies gilt nicht nu
Wirkung im tätigen Subjekte verbleibt,
sitiven Tätigkeiten, insofern auch die
zum Ausdruck der Möglichkeit zu

...wäre, wenn Gott durch seine Bei-
...brächte und in diesem Sinne Teil-
...nicht in Frage steht, auf sich beruhen
...p der geschöpflichen Tätigkeit, aber
...orbringt. Eine solche Teilnahme an
...ann als Unvollkommenheit angerechnet
...die ganze Wirkung allein hervor-
...rdnete Ursache mitwirken läßt, um ihr

...apitel.

...rminierenden Beihilfe Gottes.

...er freien Handlungen ist nicht nur ...dern auch mit der Heiligkeit Gottes

...mittelbaren Beihilfe Gottes, welche die
und deshalb gleichzeitige Beihilfe
...ehmen manche Philosophen und Theo-
...öpflichen Tätigkeit vorausgehende
unmittelbar auf die Fähigkeit bezieht.
...r. Diese der Fähigkeit geleistete Hilfe,
„Prädetermination" (praedeterminatio
...Akt des göttlichen Willens oder der gött-
...it Gott Identisches, sondern ein von Gott
...nach der gewöhnlichen Ansicht eine Qualität
der Fähigkeit des Geschöpfes appliziert
...ziert und ihr die nächste Bereitschaft zum

...rausgehenden göttlichen Hilfe erhalten wir
...Jeder Tätigkeit der geschaffenen Wesen geht
...voraus; dieselbe ist der Natur nach früher
...gegeben wird, wie die Ursache der Natur
...Wirkung. Für die Priorität der Prädeter-
...wesentlicher Bedeutung, ob sie, wie manche wollen,
...tigkeit übergegangenen Fähigkeit hinzutritt, oder
...den Übergang der Fähigkeit zur Tätigkeit ver-
...eine bestimmende Hilfe (determinatio), weil
...Fähigkeit aufhebt und letztere zur Tätigkeit bestimmt.
...physische Hilfeleistung, keine bloß moralische Beein-
...mt die geschöpfliche Ursache zu ihrer letzten Aktualität,
die Tätigkeit von selbst resultiert. Besagte physische
...eine Vorbedingung jeder geschöpflichen Tätigkeit, und

3. Wenn Gott unmittelbar zu der Tätigkeit der Geschöpfe mitwirkte, so würde er allein zur Hervorbringung der Wirkung genügen; die Tätigkeit des Geschöpfes würde also überflüssig sein.

Antwort: Wenn wir von den Lebenstätigkeiten absehen, kann Gott allerdings an und für sich die Wirkungen, welche er im Verein mit den Geschöpfen hervorbringt, ohne die Geschöpfe hervorbringen. Da er aber den Geschöpfen die Fähigkeit, sich zu betätigen, verliehen hat, diese aber nur zweite, d. h. wesentlich abhängige Ursachen sein können, so muß er, als erste Ursache, ihnen seine unmittelbare Beihilfe leisten. Eben weil die Geschöpfe wesentlich und ihrer Natur nach abhängige Ursachen sind, muß ihre Fähigkeit auch bezüglich der natürlichen Handlungen durch die Tätigkeit der ersten Ursache ergänzt werden.

4. In Bezug auf ihre natürlichen Tätigkeiten und Wirkungen sind die Geschöpfe Hauptursache; folglich bedürfen sie zu denselben der göttlichen Beihilfe nicht.

Antwort: Wenn die Geschöpfe durch Betätigung ihrer natürlichen Fähigkeiten eine diesen entsprechende Wirkung hervorbringen, so sind sie zwar Hauptursache, aber doch nur innerhalb der Ordnung der geschaffenen, wesentlich abhängigen Ursachen, keineswegs aber Hauptursachen in dem Sinne, als ob sie in ihrer Betätigung absolut unabhängig wären und der Beihilfe der ersten Ursache entbehren könnten.

5. Indem Gott eine Einzelnatur erschafft, schafft er ein für bestimmte Tätigkeiten ausreichendes Prinzip. Wozu also noch die unmittelbare Beihilfe Gottes?

Antwort: Durch die Erschaffung entsteht ein Tätigkeitsprinzip, das nicht nur der Vervollständigung bedarf, um in nächster Bereitschaft zu sein, sondern auch in der Handlung selbst auf die Hilfe der ersten Ursache angewiesen ist. Die Einzelnatur ist eben ein wesentlich abhängiges Prinzip der Tätigkeit.

6. Die unmittelbare Beihilfe Gottes würde die Einheit der geschöpflichen Tätigkeit aufheben. Denn eine Handlung kann, insofern sie vom Tätigen ausgeht, nicht zwei Ursachen haben.

Antwort: Eine Handlung kann nicht zwei Ursachen haben, die derselben Ordnung angehören, wohl aber zwei Ursachen verschiedener Ordnung, deren eine der andern untergeordnet ist.

7. Verschiedenen Fähigkeiten entsprechen verschiedene Handlungen. Gott und das Geschöpf haben nicht dieselbe Fähigkeit. Folglich können sie nicht Prinzip derselben Handlung sein.

Antwort: Man kann eine Handlung nach ihrem Prinzip und nach ihrem Ziel, in ihrem Ausgangspunkte und ihrem Endpunkte betrachten. Betrachten wir die geschöpfliche Handlung in ihrem Prinzip oder ihrem Ausgangspunkte, so ist sie natürlich nicht dieselbe; denn sonst würde entweder Gott oder das Geschöpf nicht daran beteiligt sein. Betrachten wir sie dagegen in ihrem Ziele und Endpunkte, so haben wir nur eine konkrete Handlung, die von Gott als der ersten Ursache und vom Geschöpfe als der zweiten Ursache herrührt. Obschon aber die konkrete Handlung nur eine ist, ist sie doch unter verschiedener Rücksicht von Gott und vom Geschöpfe.

8. In der Annahme, daß Gott zu den Tätigkeiten der Geschöpfe unmittelbar mitwirkt, wäre Gott Teilprinzip der Tätigkeit. Das wäre aber offenbar eine mit der Natur Gottes unvereinbare Unvollkommenheit.

Antwort: Ob es eine Unvollkommenheit wäre, wenn Gott durch seine Beihilfe nur einen Teil der Wirkung hervorbrächte und in diesem Sinne Teilprinzip der Tätigkeit wäre, können wir, da es nicht in Frage steht, auf sich beruhen lassen. In der Tat ist Gott zwar Teilprinzip der geschöpflichen Tätigkeit, aber doch so, daß er die ganze Wirkung hervorbringt. Eine solche Teilnahme an der Tätigkeit des Geschöpfes könnte Gott nur dann als Unvollkommenheit angerechnet werden, wenn seine Macht nicht ausreichte, die ganze Wirkung allein hervorzubringen; nicht aber, wenn er eine untergeordnete Ursache mitwirken läßt, um ihr von seiner Güte mitzuteilen.

Zweites Kapitel.

Unzulässigkeit der physisch prädeterminierenden Beihilfe Gottes.

Die physische Prädetermination der freien Handlungen ist nicht nur mit der Freiheit des Menschen, sondern auch mit der Heiligkeit Gottes unvereinbar.

Außer der eben besprochenen unmittelbaren Beihilfe Gottes, welche die Tätigkeit des Geschöpfes begleitet und deshalb gleichzeitige Beihilfe (c. simultaneus) genannt wird, nehmen manche Philosophen und Theologen noch eine andere, der geschöpflichen Tätigkeit vorausgehende Hilfe (c. praevius) an, die sich unmittelbar auf die Fähigkeit bezieht. Es sind das die Bannesianer. Diese der Fähigkeit geleistete Hilfe, von ihren Verteidigern „physische Prädetermination" (praedeterminatio physica) genannt, ist nicht ein Akt des göttlichen Willens oder der göttlichen Macht oder sonst etwas mit Gott Identisches, sondern ein von Gott hervorgebrachtes endliches Sein, nach der gewöhnlichen Ansicht eine Qualität oder Beschaffenheit, welche der Fähigkeit des Geschöpfes appliziert wird, derselben zeitweilig inhäriert und ihr die nächste Bereitschaft zum Handeln verleiht.

Über die Natur dieser vorausgehenden göttlichen Hilfe erhalten wir folgende näheren Aufschlüsse. Jeder Tätigkeit der geschaffenen Wesen geht eine physische Prädetermination voraus; dieselbe ist der Natur nach früher als die Tätigkeit, für die sie gegeben wird, wie die Ursache der Natur nach früher ist als die Wirkung. Für die Priorität der Prädetermination ist es nicht von wesentlicher Bedeutung, ob sie, wie manche wollen, zu der noch nicht zur Tätigkeit übergegangenen Fähigkeit hinzutritt, oder ob sie, wie andere meinen, den Übergang der Fähigkeit zur Tätigkeit vermittle. Sie ist sodann eine bestimmende Hilfe (determinatio), weil sie die Indifferenz der Fähigkeit aufhebt und letztere zur Tätigkeit bestimmt. Sie ist ferner eine physische Hilfeleistung, keine bloß moralische Beeinflussung, und bestimmt die geschöpfliche Ursache zu ihrer letzten Aktualität, aus welcher dann die Tätigkeit von selbst resultiert. Besagte physische Prädetermination ist eine Vorbedingung jeder geschöpflichen Tätigkeit, und

3. Wenn Gott unmittelbar zu der Tätigkeit der Geschöpfe mitwirkte, so würde er allein zur Hervorbringung der Wirkung genügen; die Tätigkeit des Geschöpfes würde also überflüssig sein.

Antwort: Wenn wir von den Lebenstätigkeiten absehen, kann Gott allerdings an und für sich die Wirkungen, welche er im Verein mit den Geschöpfen hervorbringt, ohne die Geschöpfe hervorbringen. Da er aber den Geschöpfen die Fähigkeit, sich zu betätigen, verliehen hat, diese aber nur zweite, d. h. wesentlich abhängige Ursachen sein können, so muß er, als erste Ursache, ihnen seine unmittelbare Beihilfe leisten. Eben weil die Geschöpfe wesentlich und ihrer Natur nach abhängige Ursachen sind, muß ihre Fähigkeit auch bezüglich der natürlichen Handlungen durch die Tätigkeit der ersten Ursache ergänzt werden.

4. In Bezug auf ihre natürlichen Tätigkeiten und Wirkungen sind die Geschöpfe Hauptursache; folglich bedürfen sie zu denselben der göttlichen Beihilfe nicht.

Antwort: Wenn die Geschöpfe durch Betätigung ihrer natürlichen Fähigkeiten eine diesen entsprechende Wirkung hervorbringen, so sind sie zwar Hauptursache, aber doch nur innerhalb der Ordnung der geschaffenen, wesentlich abhängigen Ursachen, keineswegs aber Hauptursachen in dem Sinne, als ob sie in ihrer Betätigung absolut unabhängig wären und der Beihilfe der ersten Ursache entbehren könnten.

5. Indem Gott eine Einzelnatur erschafft, schafft er ein für bestimmte Tätigkeiten ausreichendes Prinzip. Wozu also noch die unmittelbare Beihilfe Gottes?

Antwort: Durch die Erschaffung entsteht ein Tätigkeitsprinzip, das nicht nur der Vervollständigung bedarf, um in nächster Bereitschaft zu sein, sondern auch in der Handlung selbst auf die Hilfe der ersten Ursache angewiesen ist. Die Einzelnatur ist eben ein wesentlich abhängiges Prinzip der Tätigkeit.

6. Die unmittelbare Beihilfe Gottes würde die Einheit der geschöpflichen Tätigkeit aufheben. Denn eine Handlung kann, insofern sie vom Tätigen ausgeht, nicht zwei Ursachen haben.

Antwort: Eine Handlung kann nicht zwei Ursachen haben, die derselben Ordnung angehören, wohl aber zwei Ursachen verschiedener Ordnung, deren eine der andern untergeordnet ist.

7. Verschiedenen Fähigkeiten entsprechen verschiedene Handlungen. Gott und das Geschöpf haben nicht dieselbe Fähigkeit. Folglich können sie nicht Prinzip derselben Handlung sein.

Antwort: Man kann eine Handlung nach ihrem Prinzip und nach ihrem Ziel, in ihrem Ausgangspunkte und ihrem Endpunkte betrachten. Betrachten wir die geschöpfliche Handlung in ihrem Prinzip oder ihrem Ausgangspunkte, so ist sie natürlich nicht dieselbe; denn sonst würde entweder Gott oder das Geschöpf nicht daran beteiligt sein. Betrachten wir sie dagegen in ihrem Ziele und Endpunkte, so haben wir nur eine konkrete Handlung, die von Gott als der ersten Ursache und vom Geschöpfe als der zweiten Ursache herrührt. Obschon aber die konkrete Handlung nur eine ist, ist sie doch unter verschiedener Rücksicht von Gott und vom Geschöpfe.

8. In der Annahme, daß Gott zu den Tätigkeiten der Geschöpfe unmittelbar mitwirkt, wäre Gott Teilprinzip der Tätigkeit. Das wäre aber offenbar eine mit der Natur Gottes unvereinbare Unvollkommenheit.

Antwort: Ob es eine Unvollkommenheit wäre, wenn Gott durch seine Beihilfe nur einen Teil der Wirkung hervorbrächte und in diesem Sinne Teilprinzip der Tätigkeit wäre, können wir, da es nicht in Frage steht, auf sich beruhen lassen. In der Tat ist Gott zwar Teilprinzip der geschöpflichen Tätigkeit, aber doch so, daß er die ganze Wirkung hervorbringt. Eine solche Teilnahme an der Tätigkeit des Geschöpfes könnte Gott nur dann als Unvollkommenheit angerechnet werden, wenn seine Macht nicht ausreichte, die ganze Wirkung allein hervorzubringen; nicht aber, wenn er eine untergeordnete Ursache mitwirken läßt, um ihr von seiner Güte mitzuteilen.

Zweites Kapitel.

Unzulässigkeit der physisch prädeterminierenden Beihilfe Gottes.

Die physische Prädetermination der freien Handlungen ist nicht nur mit der Freiheit des Menschen, sondern auch mit der Heiligkeit Gottes unvereinbar.

Außer der eben besprochenen unmittelbaren Beihilfe Gottes, welche die Tätigkeit des Geschöpfes begleitet und deshalb gleichzeitige Beihilfe (c. simultaneus) genannt wird, nehmen manche Philosophen und Theologen noch eine andere, der geschöpflichen Tätigkeit vorausgehende Hilfe (c. praevius) an, die sich unmittelbar auf die Fähigkeit bezieht. Es sind das die Bannesianer. Diese der Fähigkeit geleistete Hilfe, von ihren Verteidigern „physische Prädetermination" (praedeterminatio physica) genannt, ist nicht ein Akt des göttlichen Willens oder der göttlichen Macht oder sonst etwas mit Gott Identisches, sondern ein von Gott hervorgebrachtes endliches Sein, nach der gewöhnlichen Ansicht eine Qualität oder Beschaffenheit, welche der Fähigkeit des Geschöpfes appliziert wird, derselben zeitweilig inhäriert und ihr die nächste Bereitschaft zum Handeln verleiht.

Über die Natur dieser vorausgehenden göttlichen Hilfe erhalten wir folgende näheren Aufschlüsse. Jeder Tätigkeit der geschaffenen Wesen geht eine physische Prädetermination voraus; dieselbe ist der Natur nach früher als die Tätigkeit, für die sie gegeben wird, wie die Ursache der Natur nach früher ist als die Wirkung. Für die Priorität der Prädetermination ist es nicht von wesentlicher Bedeutung, ob sie, wie manche wollen, zu der noch nicht zur Tätigkeit übergegangenen Fähigkeit hinzutritt, oder ob sie, wie andere meinen, den Übergang der Fähigkeit zur Tätigkeit vermittle. Sie ist sodann eine bestimmende Hilfe (determinatio), weil sie die Indifferenz der Fähigkeit aufhebt und letztere zur Tätigkeit bestimmt. Sie ist ferner eine physische Hilfeleistung, keine bloß moralische Beeinflussung, und bestimmt die geschöpfliche Ursache zu ihrer letzten Aktualität, aus welcher dann die Tätigkeit von selbst resultiert. Besagte physische Prädetermination ist eine Vorbedingung jeder geschöpflichen Tätigkeit, und

zwar ist sie so notwendig, daß ohne sie ein Geschöpf sich unmöglich betätigen kann. Dabei hat sie von Natur aus eine unfehlbare Wirksamkeit, d. h. sie bewirkt nicht nur, daß die Fähigkeit, der sie appliziert wird, sich betätigen kann, sondern daß sie sich betätigen muß; und nicht nur daß sie sich in irgend einer Weise oder Richtung, sondern in der Weise und der Richtung betätigen muß, welche der Natur der jedesmaligen Prädetermination entspricht.

Was von jeder geschöpflichen Fähigkeit gilt, daß sie sich nämlich ohne physische Prädetermination in keiner Weise betätigen kann, unter dem Einflusse einer bestimmten Prädetermination aber in der von dieser vorgezeichneten Weise bestimmen muß, das gilt auch von der freien Fähigkeit des menschlichen Willens: solange der Wille nicht prädeterminiert ist, befindet er sich in der absoluten Unmöglichkeit, irgend welchen Akt zu setzen, und ist zur Untätigkeit verurteilt; hat er dagegen eine bestimmte Prädetermination, so befindet er sich in der absoluten Unmöglichkeit, einen andern Akt zu setzen als den, wozu er prädeterminiert ist.

Doch vielleicht ist es dem menschlichen Willen anheimgegeben, ob und zu welchem Akte er prädeterminiert werden wolle? Mit nichten? Ohne physische Prädetermination ist es dem Willen ja unmöglich, sich irgendwie zu betätigen; er kann sich also weder für noch gegen die Prädetermination überhaupt, mithin auch nicht für eine bestimmte Prädetermination entscheiden. Ob und wann er prädeterminiert wird, hängt nicht vom menschlichen Willen, sondern einzig und allein von dem Willen Gottes ab. Und wenn der Wille einmal prädeterminiert ist, so kann er die Prädetermination nicht abschütteln; er muß den Akt, zu welchem er prädeterminiert ist, setzen, weil die Prädetermination ihrer Natur nach unfehlbare Wirksamkeit hat. Das ist die Lehre der Bannesianer. Sie sehen in dieser Art göttlicher Beihilfe das einzig mögliche Mittel, die absolute Herrschaft Gottes über die Geschöpfe und die wesentliche Abhängigkeit alles endlichen Seins vom Unendlichen aufrecht zu erhalten; wie sie (nach früher Gesagtem[1]) in dem ewigen Beschlusse Gottes, den einzelnen Wesen für jede einzelne Handlung eine bestimmte physische Prädetermination zu geben, die einzig mögliche Erklärung des Vorherwissens finden, das Gott von den zukünftigen Handlungen der Geschöpfe, insbesondere von den freien Handlungen des Menschen hat.

Wenn man die eben erklärte Lehre von der physisch-prädeterminierenden Beihilfe Gottes auf die mit Notwendigkeit wirkenden endlichen Ursachen beschränkte, so ließe sich, die unmittelbare Mitwirkung Gottes voraus-

[1] Vgl. S. 204.

gesetzt, nur sagen, daß sie überflüssig sei; wenn man aber, wie es tatsächlich geschieht, eine solche Beihilfe auch für die freie Betätigung des menschlichen Willens fordert, so wird man logisch genötigt, die Freiheit des Menschen und die Heiligkeit Gottes, die Grundlagen der Sittlichkeit, zu leugnen. Denn wie kann der Mensch mit Freiheit handeln, wenn er zu jeder Tätigkeit von Gott physisch prädeterminiert wird, und wie soll Gott selbst nicht der Urheber der sündhaften menschlichen Handlung sein, wenn der Mensch unter dem Einflusse einer von ihm unabhängigen göttlichen Beihilfe nicht anders handeln kann, als er eben handelt?

Die Prädeterministen bestreiten allerdings, daß ihre Lehre der menschlichen Freiheit und der Heiligkeit Gottes zu nahe trete. Nach ihnen ist die physische Prädetermination so weit entfernt, mit der Freiheit des Geschöpfes im Widerspruch zu stehen, daß gerade in ihr das eigentliche Wesen der Freiheit besteht, indem Gott jedes Wesen so prädeterminiert, wie es der Natur desselben entspricht, mithin die freien Geschöpfe so, daß sie mit Freiheit handeln, oder, wie andere sich ausdrücken: Gott prädeterminiert den menschlichen Willen nicht nur zum Akt, sondern auch zum freien Akt. Mit der Heiligkeit Gottes glauben sie die physische Prädetermination dadurch zu versöhnen, daß sie, zwischen dem physischen Akte der Sünde und der moralischen Schlechtheit desselben unterscheidend, nur jenen auf Rechnung Gottes, diese aber auf Rechnung des Menschen setzen. Wir werden indes im folgenden zeigen, daß die Lehre der Prädeterministen weder mit der menschlichen Freiheit noch mit der göttlichen Heiligkeit in Einklang zu bringen ist.

Erster Teil: Die physische Prädetermination ist unvereinbar mit der Freiheit des Menschen.

Beweis. — Der Gebrauch der physisch prädeterminierenden Beihilfe Gottes ist entweder dem Belieben des Menschen anheimgegeben oder nicht. Das erste leugnen die Bannesianer und müssen es von ihrem Standpunkte aus leugnen. Gehört es doch zum Wesen der physischen Prädetermination, daß ihr Gebrauch vom menschlichen Willen unabhängig ist; sie ist ja eine Vorbedingung jedes Willensaktes und zieht absolut notwendig und unfehlbar einen bestimmten Willensakt nach sich. Der Gebrauch der Prädetermination steht also nicht im Belieben des menschlichen Willens; dieser kann den Akt, zu dem er prädeterminiert ist, nicht unterlassen. Damit ist aber die Freiheit des Willens preisgegeben. Denn die wahre Willensfreiheit besteht in der aktiven Indifferenz des Willens, durch welche der Wille Herr seiner Handlungen ist und es in seiner Gewalt hat, zu wollen oder nicht zu wollen, dieses oder jenes zu wollen, auch dann, wenn

alle zu einem bestimmten Wollen nötigen Bedingungen, einschließlich der Beihilfe Gottes gegeben sind. Aktive Differenz ist aber bei der physisch prädeterminierenden Beihilfe Gottes ausgeschlossen, mag man den prädeterminierten oder den noch nicht prädeterminierten Willen, mit anderen Worten, Willen und Prädetermination in sensu composito oder in sensu diviso betrachten.

Dem prädeterminierten Willen fehlt die aktive Indifferenz. Denn unter dem Einflusse der Prädetermination ist es dem Willen, wie die Bannesianer versichern, metaphysisch unmöglich, den einzelnen Akt, wozu er prädeterminiert ist, zu unterlassen. Er kann zwar wollen und einen bestimmten Akt setzen, aber dieses Können ist kein bloßes Können, sondern ein Müssen, eine absolute Notwendigkeit. Der Wille kann daher weder jenen bestimmten Akt, auf den die Prädetermination berechnet ist, unterlassen, noch überhaupt ohne Betätigung bleiben; es steht nicht in seiner Macht, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Folglich hat er keine aktive Indifferenz.

Ebensowenig der noch nicht prädeterminierte Wille. Es ist ja ausdrückliche Lehre der Bannesianer, daß die physische Prädetermination eine absolut notwendige Vorbedingung jedes Willensaktes sei. Der menschliche Wille kann also, bevor er prädeterminiert ist, nichts tun, um die Prädetermination zu haben oder von sich fern zu halten; er ist absolut unfähig, was immer für einen Akt zu setzen. — Die physische Prädetermination schließt demnach die aktive Indifferenz vom Willen gänzlich aus, ist also mit der Freiheit des Menschen unvereinbar[1].

1. Die Bannesianer entgegnen, Gott passe seine Prädetermination der Natur der wirkenden Ursache an, prädeterminiere daher den menschlichen Willen so, daß dieser sich nicht nur unfehlbar und notwendig, sondern auch mit Freiheit betätige. Wie es komme, daß trotz der absolut notwendigen Wirksamkeit der Prädetermination die Freiheit des Willens bestehen bleibe, sei ein Geheimnis der göttlichen Allmacht.

Antwort: Gerade weil die Beihilfe Gottes der Natur der wirkenden Ursache angepaßt ist, kann sie für den Willen keine physisch prädeterminierende sein, sondern muß ihm, wenn er auch schon in nächster Bereitschaft ist, die ihm als einer freien Fähigkeit wesentliche aktive Indifferenz belassen. Eine vom freien Willen unabhängige, denselben physisch prädeterminierende Beihilfe ist eine Beihilfe, welche es dem Willen von vornherein unmöglich macht, sich selbst zu entscheiden. Ein freies Handeln des physisch prädeterminierten Willens ist daher kein Geheimnis der Allmacht, sondern ein Widerspruch. Wie Gott ungeachtet seiner Allmacht nicht bewirken kann, daß das, was nicht ist, zugleich sei, so kann er auch nicht bewirken,

[1] Ausführlicheres über die Unvereinbarkeit der physischen Prädetermination mit der Freiheit des Menschen findet sich II[2] 449—456.

daß der Willensakt des Menschen, welcher von Gott bestimmt wird, doch nicht von Gott, sondern vom Menschen bestimmt werde und aus der freien Selbstbestimmung des menschlichen Willens hervorgehe.

2. Gott prädeterminiert den menschlichen Willen nicht wie die Naturwesen, denen er durch die Natur, welche er ihnen gegeben, die Tätigkeiten vorherbestimmt, sondern indem er dem Willen einen Antrieb gibt, der von der Natur desselben nicht gefordert wird.

Antwort: Ob Gott den Willen dadurch nötigt, daß die Nötigung in der Natur des Willens selbst ihren Grund hat oder ob er ihn durch eine außer seiner Natur liegende Qualität nötigt, ist für die Frage, welche uns hier beschäftigt, ohne Belang. In beiden Fällen wird die Freiheit des Willens vernichtet. Wenn Gott den Willen durch eine demselben applizierte Qualität prädeterminiert, so kann dabei wohl die Freiheit Gottes bestehen bleiben, nicht aber die Freiheit des menschlichen Willens.

3. Auch unter dem Einflusse der physischen Prädetermination bleibt der Mensch indifferent, weil die Indifferenz des Urteils bleibt.

Antwort: Die Indifferenz des Urteils ist nur die Voraussetzung und Wurzel der Freiheit, macht aber nicht das Wesen derselben aus. Die Freiheit ist eine Eigenschaft des Willens und besteht darin, daß dieser wollen oder nicht wollen kann. Was nützt die Indifferenz des Objektes, wenn das Subjekt und der Träger der Freiheit nicht indifferent ist!

Zweiter Teil: Die physische Prädetermination ist unvereinbar mit der Heiligkeit Gottes.

Nach den Bannesianern ist die physische Prädetermination unter anderem auch deshalb notwendig, weil ohne dieselbe die höchste Herrschaft Gottes über die Handlungen seiner Geschöpfe nicht bestehen kann. Da sich Gottes Herrschaft auf alle geschöpflichen Handlungen erstrecken muß, können auch die sündhaften Handlungen ohne physische Prädetermination nicht zu stande kommen. Das geben die Gegner ausdrücklich zu; anderseits behaupten sie aber, daß Gott, obgleich er die sündhaften Handlungen der Menschen prädeterminiert, keineswegs der Urheber der Sünde sei, da dies mit der Heiligkeit Gottes im Widerspruch stehe. Wir behaupten dagegen, daß Gott, wenn er den Menschen zu einer sündhaften Handlung prädeterminierte, im wahren und eigentlichen Sinne der Urheber der Sünde wäre, und schließen daraus, daß die physische Prädetermination mit der göttlichen Heiligkeit unvereinbar und folglich zu verwerfen ist.

Beweis. — 1. Der Einfluß, welchen die physische Prädetermination auf den menschlichen Willen ausübt, hat Gott allein zum Urheber und ist von nötigender, unwiderstehlicher Wirksamkeit. Wenn also der Mensch unter dem Einfluß der Prädetermination eine konkrete Handlung vollbringt, so ist Gott die bestimmende Ursache derselben nach ihrem ganzen konkreten Sein, während der Mensch die von Gott

bestimmte Handlung auszuführen genötigt ist. Das gilt von jeder, insbesondere auch von der sündhaften Handlung: die bestimmende Ursache jeder konkreten sündhaften Handlung ist nicht der menschliche, sondern der göttliche Wille, der sich zum menschlichen Willen wie das unwiderstehlich Bestimmende zum unwiderstehlich Bestimmten verhält. Nun ist aber derjenige, welcher einen andern unwiderstehlich zu einer konkreten sündhaften Handlung bestimmt, d. h. zu einer Handlung, die in der Zeit und unter den Umständen, in denen sie gesetzt wird, sündhaft ist, im eigentlichen und wahren Sinne die Ursache jener Sünde. Denn wenn derjenige nicht Urheber der Sünde ist, welcher zum konkreten physischen Akte der Sünde nötigt, dann gibt es überhaupt keinen Urheber der Sünde. Wenn also Gott den menschlichen Willen im Sinne des Prädeterminismus zur sündhaften Handlung nötigt, so ist er der eigentliche Urheber der Sünde; was seiner Heiligkeit widerstreitet.

Wir wollen das Gesagte durch ein Beispiel veranschaulichen. Gesetzt, es habe sich jemand durch Unmäßigkeit im Trinken versündigt. Sehen wir nun, wie unter Zugrundelegung der Lehre von der physischen Prädetermination die Handlung zu beurteilen und wer die verantwortliche Ursache dieser Sünde der Unmäßigkeit ist. Als der Trinker sich bewußt wurde, daß er des Guten bereits genuggetan und vom weiteren Trinken abstehen solle, hätte er allerdings aufhören müssen. Aber er konnte es nicht. Weshalb nicht? Weil er physisch prädeterminiert war, weiter zu trinken. Woher wissen wir das? Die Sache ist einfach und klar. Wäre er nicht prädeterminiert gewesen, so hätte er das Trinken nicht fortsetzen können; denn das Trinken ist eine Handlung, und eine Handlung ist ohne physische Prädetermination unmöglich. War er aber zum Weitertrinken physisch prädeterminiert, so konnte er nicht nur weiter trinken, sondern war dazu genötigt, weil die Prädetermination notwendig und unfehlbar das bewirkt, wozu sie gegeben ist. Diese Nötigung zum Trinken wiederholt sich bei jedem Glas, das der Trinkende leert: es sind das ja lauter Handlungen, welche die unfehlbar wirksame Prädetermination notwendig voraussetzen. Wenn dann schließlich die Prädetermination ausbleibt, hört für den Trinker mit dem Müssen auch das Können auf; es ist aber zu spät, die Sünde ist schon da. Was kann nun der arme Mensch dazu, daß er schließlich betrunken geworden? Er hat doch nur getan, wozu er durch die physische Prädetermination genötigt war, kann also unmöglich die verantwortliche Ursache des Rausches sein. Die ganze Schuld fällt auf die physische Prädetermination oder vielmehr auf den Urheber desselben.

Vielleicht entgegnet man, die physische Prädetermination habe nur zum Trinken genötigt, nicht zur Unmäßigkeit im Trinken. Das ist nicht

richtig! Die physische Prädetermination hat ja nicht zu einer abstrakten, sondern zu einer konkreten Handlung genötigt, in unserem Falle zum Trinken unter solchen Umständen der Zeit und der körperlichen Disposition des Trinkenden, daß das Trinken zur Unmäßigkeit wurde.

2. Der menschliche Wille macht sich dadurch der Sünde schuldig, daß er bewußterweise den physischen Akt der sündhaften Handlung unter solchen Umständen setzt, unter welchen derselbe moralisch schlecht ist, d. h. mit dem Sittengesetze im Widerspruche steht. Denselben Maßstab müssen wir anlegen, wenn wir untersuchen wollen, ob Gott der Urheber der Sünde sei, wenn er den Menschen zu einer sündhaften Handlung physisch prädeterminiert. Nach der Lehre der Gegner nötigt aber Gott den Menschen, indem er ihn zur sündhaften Handlung prädeterminiert, den physischen Akt der sündhaften Handlung zu setzen unter Umständen, unter welchen derselbe mit moralischer Schlechtheit unzertrennlich verbunden ist. Folglich ist Gott der eigentliche Urheber der Sünde, die durch den Menschen vollbracht wird.

3. Wenn ein Verführer durch Rat oder Drohung einen andern zur Sünde anreizt, so trifft ihn nach allgemeiner Überzeugung die Mitschuld an der vom andern begangenen Sünde, obschon der Einfluß, welchen er auf den unmittelbaren Urheber derselben ausübt, kein nötigender und unwiderstehlicher ist. Nun ist aber jener physische Einfluß, den Gott mittels der Prädetermination auf den Menschen ausübt, wenn dieser eine sündhafte Handlung setzt, stärker als der stärkste moralische Einfluß des Verführers, da er absolut wirksam und einfachhin unwiderstehlich ist. Folglich ist Gott nicht nur mitschuldig an der Sünde des Menschen, sondern die einzige verantwortliche Ursache derselben. — Die Ausrede, Gott nötige den Menschen nur zum physischen Akte der Sünde, nicht zur moralischen Schlechtheit, ändert an der Sachlage nichts; denn Gott nötigt zu einem Akte, welcher zu der Zeit und unter den Umständen, unter welchen er infolge der physischen Prädetermination gesetzt werden muß, nicht anders als moralisch schlecht sein kann.

Anmerkung. — Prüfen wir noch einige Versuche, den Gegensatz zu beseitigen, welcher zwischen der physischen Prädetermination zur sündhaften Handlung und der Heiligkeit Gottes besteht:

1. Gott prädeterminiert nur zur materiellen Sünde, d. h. zur positiven Realität der sündhaften Handlung, nicht zur formellen Sünde, d. h. zur Sündhaftigkeit der Handlung.

Antwort: Allerdings prädeterminiert Gott nur zur positiven Realität der sündhaften Handlung, nicht zum Mangel an Übereinstimmung mit dem Sittengesetze, in welchem die Sündhaftigkeit der Handlung besteht. Allein dasselbe tut auch der Mensch, wenn er sündigt. Auch er will nur die positive Realität der Sünde, den Mangel als solchen will er nicht und kann er nicht wollen, weil derselbe

überhaupt nicht Gegenstand des Wollens ist. Wie nun der Mensch, obschon er den der sündhaften Handlung anhaftenden Mangel als solchen nicht will, dennoch die Ursache der Sünde ist, weil er die positive Realität der Handlung setzt, die in den konkreten Umständen notwendig sündhaft ist: so würde auch Gott Ursache der Sünde sein, wenn er den Menschen zu einer Handlung prädeterminierte, die in den konkreten Umständen notwendig sündhaft ist. Leugnet man aber, daß Gott unter dieser Voraussetzung Ursache der Sünde ist, dann darf man auch dem Menschen die sündhafte Handlung nicht als Sünde anrechnen. Die Unterscheidung zwischen materieller und formeller Sünde ist demnach hier nicht angebracht und hebt den Widerspruch der Prädetermination mit der Heiligkeit Gottes nicht auf.

2. Wie es komme, daß Gott, obschon er zum sündhaften Akte prädeterminiert, doch nicht Urheber der Sünde sei, sucht man durch folgenden *Vergleich* begreiflich zu machen. Mit der sündhaften Handlung verhält es sich wie mit der Bewegung eines hinkenden Menschen. Die Bewegung, die der Hinkende beim Gehen macht, ist zwar eine fehlerhafte, aber sie ist doch *Bewegung*. Insofern sie Bewegung ist, wird sie durch eine dem Menschen innewohnende *Kraft* verursacht; daß sie fehlerhaft ist, kommt von der fehlerhaften Beschaffenheit des Fußes. Ähnlich verhält es sich mit der Ursache der sündhaften Handlung: insofern sie *Handlung*, d. h. eine positive Realität ist, ist Gott die prädeterminierende Ursache derselben; insofern sie *sündhaft* ist, kommt sie vom verkehrten menschlichen Willen.

Antwort: Wenn in dem angezogenen Vergleich der kranke Fuß aus sich *indifferent* wäre für das normale Gehen und das Hinken und auf einen Antrieb *von außen her* zur hinkenden Bewegung genötigt würde: dann wäre derjenige, welcher den Antrieb zur Bewegung gibt, nicht nur die Ursache der Bewegung, sondern auch die Ursache der *fehlerhaften*, hinkenden Bewegung. Wenn der von außen kommende Antrieb die Art der Bewegung nicht bestimmt, der Fuß aber, weil er eben fehlerhaft ist, in eine hinkende Bewegung gerät: dann ist der Fuß, und er allein die Ursache des Hinkens. Nach den Bannesianern wird aber der menschliche Wille, der vor der Prädetermination indifferent ist für die gute und schlechte Handlung, von *Gott* zur schlechten Handlung *bestimmt*. Folglich ist Gott die verantwortliche Ursache der sündhaften Handlung. Nur dann, wenn Gott eine *indifferente Beihilfe* verleiht, die durch die Selbstentscheidung des Willens zur sündhaften Handlung mißbraucht wird, kann diese dem Menschen zur Last gelegt werden.

3. Daß der von Gott prädeterminierte Willensakt ein sündhafter ist, kommt von der *schlechten Verfassung des Willens*, der die Prädetermination in sich aufnimmt.

Antwort: Wenn man der Willensverfassung die Schuld an der Sündhaftigkeit des von Gott prädeterminierten Aktes aufbürdet, so gibt man damit keine Lösung der Frage, sondern schiebt die Lösung nur weiter hinaus. Wie ist denn der Wille zu dieser schlechten Verfassung gekommen? Offenbar nicht aus eigener Kraft; denn *ohne* Prädetermination konnte er nicht handeln, mithin auch zu keiner schlechten Verfassung gelangen; *unter dem Einflusse* der Prädetermination dagegen mußte er diejenigen Handlungen vollbringen, zu denen er prädeterminiert wurde. Wenn diese nun schlecht waren und eine schlechte Verfassung des Willens nach sich zogen, so kann man dafür den menschlichen Willen nicht verantwortlich machen. Die ganze Schuld fällt auf denjenigen zurück, der durch seine Prädetermination dem menschlichen Willen die schlechte Verfassung aufgenötigt hat.

Drittes Kapitel.

Zulänglichkeit der unmittelbaren (gleichzeitigen) Beihilfe Gottes.

Die Geschöpfe bedürfen, um sich betätigen zu können, keines besondern, wenn auch nur indifferenten Antriebes von seiten Gottes, sondern nur der unmittelbaren göttlichen Beihilfe.

Außer der eben besprochenen physisch prädeterminierenden Beihilfe ist nur noch eine der Tätigkeit der Geschöpfe zwar vorhergehende physische aber indifferente Beihilfe Gottes denkbar. Als indifferenter Antrieb nötigt er den menschlichen Willen nicht, weder zum Handeln überhaupt noch zu dieser oder jener Handlung im besondern; dadurch unterscheidet er sich wesentlich von der physischen Prädetermination, welche den Willen zum Handeln, und zwar zu einer konkreten Handlung bestimmt. Die Verteidiger der genannten Ansicht begründen dieselbe damit, daß eine prädeterminierte Beihilfe Gottes, weil der Heiligkeit Gottes und der Freiheit des Menschen widersprechend, unzulässig, ein der Natur des Willens angemessener indifferenter Antrieb zur Tätigkeit dagegen notwendig sei einerseits zur Wahrung der absoluten Herrschaft über die Tätigkeit der Geschöpfe, anderseits zur Beseitigung der Indifferenz des menschlichen Willens. Indes scheint auch diese Art von vorhergehender Beihilfe Gottes unzulässig zu sein, weil sie zum mindesten überflüssig ist; woraus dann folgt, daß die unmittelbare und gleichzeitige Beihilfe hinreicht, um die Geschöpfe zu der ihrer Natur entsprechenden Tätigkeit zu befähigen. Bevor wir den Beweis für unsere Behauptung erbringen, wollen wir das Verhältnis der gleichzeitigen Beihilfe Gottes zum Willensakt und zum Willen, als der nicht in nächster Bereitschaft stehenden Fähigkeit näher erklären.

Um die unmittelbare Mitwirkung Gottes mit den Tätigkeiten der Geschöpfe von jeder der Tätigkeit vorhergehenden Beihilfe zu unterscheiden, hat man sie gleichzeitige Mitwirkung (concursus simultaneus) genannt. Dieselbe ist zwar von Ewigkeit von Gott beschlossen, gelangt aber, da sie eine transitive Tätigkeit Gottes ist, in der Zeit zur Ausführung. Da dieser Beschluß für die Zeit gefaßt wurde und wesentliche Bedingung der Möglichkeit der geschöpflichen Tätigkeit ist, so dürfen wir ihn den Vorbedingungen beizählen, durch welche das Geschöpf in nächster Bereitschaft zum Handeln ist. Derselbe Entschluß läßt sich mit Rücksicht auf Gott, der ihn gesetzt hat, als eine Bereitschaft zur Mitwirkung mit der Tätigkeit des Geschöpfes (conc. in actu primo) auffassen.

Infolge der Bereitschaft Gottes zur Mitwirkung ist demnach das existierende Geschöpf selbst in der nächsten und vollen Bereitschaft zur

Tätigkeit, und wenn es mit Notwendigkeit handelt, wird es mit der ihm wesentlichen und durch seine Natur bestimmten Einförmigkeit ohne weiteres zur Tätigkeit übergehen. Dadurch wird aber die Beihilfe Gottes, welche bis dahin nur eine Bereitschaft zur Mitwirkung, oder wenn man will, eine *dargebotene* Mitwirkung (conc. oblatus) war, zur *aktuellen*, wirklichen Mitwirkung (conc. collatus). Wir können demnach ein zweifaches Stadium der göttlichen Beihilfe unterscheiden, eine Bereitschaft, Beihilfe zu leisten (conc. in actu primo = oblatus), und die wirklich verliehene Beihilfe (conc. in actu secundo = collatus).

Das von den notwendigen Handlungen der Geschöpfe Gesagte gilt im allgemeinen auch von den *freien* Handlungen; nur ein wesentlicher Unterschied ist hier zu bemerken. Da Gott seine Beihilfe der Natur des Geschöpfes anpaßt, muß die gleichzeitige Beihilfe, welche er der *freien* Fähigkeit gibt, eine *indifferente* sein. Wenn wir demnach dem Beschlusse Gottes, mit den *notwendigen* Handlungen mitzuwirken, diesen Ausdruck geben: Ich will diesem Geschöpfe meine Beihilfe geben, so wird der Beschluß, mit den *freien* Handlungen mitzuwirken, lauten: Ich will dem Menschen eine solche Hilfe leisten, die ihn nicht zum Handeln nötigt, aber doch befähigt, und zwar zu allen Handlungen befähigt, welche ihm unter diesen Verhältnissen möglich sind. Der Beschluß Gottes muß demnach eine indifferente, *virtuell vielfache* Mitwirkung zum Gegenstande haben. Nur wenn die angebotene Beihilfe eine indifferente und für alle unter den gegebenen Umständen möglichen Handlungen ausreichende ist, bleibt dem Willen seine Indifferenz und damit die Freiheit des Handelns gewahrt; nur so hat er es in seiner Macht, auch nicht zu handeln, weil er die Handlung unterlassen kann, *während* er befähigt ist, sie zu setzen; von den vielen ihm unmittelbar möglichen Handlungen die eine zu setzen, *während* er auch eine andere setzen könnte. Indem dann der Wille eine bestimmte Handlung setzt, obschon er sie unterlassen könnte, macht er Gebrauch von seiner Freiheit und bestimmt sich selbst und die *aktuelle* Mitwirkung Gottes.

Diese Selbstbestimmung des Willens kommt jedoch nicht ohne die Mitwirkung Gottes zu stande, ist also keineswegs eine Tätigkeit, die nur indirekt von Gott abhängig wäre. Denn die Selbstbestimmung ist kein von der freien Handlung verschiedener Willensakt, sondern der *freie Willensakt selbst*, zu welchem der Wille durch die indifferente dargebotene Beihilfe Gottes befähigt war und welchen er unter der aktuellen Mitwirkung Gottes wirklich setzt[1]. Der freie Willensakt ist demnach von Gott als

[1] Vgl. Hontheim, Inst. Theod. n. 966 ff. Pesch, Prael. dogm. II, n. 271 ff.

von seiner (partialen) unmittelbaren Ursache, ohne daß die Freiheit des Willensaktes dadurch beeinträchtigt wird. Denn der Wille ist nicht nur die Miturſache, sondern auch die bestimmende Ursache desselben. Der freie Akt hat, wie jede geschöpfliche Tätigkeit, zwei (einander untergeordnete) Ursachen, aber nur eine bestimmende Ursache, und letztere ist der Wille selbst.

Erster Beweis. — Eine der Tätigkeit des Geschöpfes vorhergehende indifferente Beihilfe Gottes ist weder eine Forderung der absoluten Herrschaft Gottes noch eine Notwendigkeit für den menschlichen Willen, als ob dieser ohne einen besondern Antrieb Gottes nicht zur Tätigkeit übergehen könnte.

Die genannte Beihilfe ist zunächst keine Forderung der absoluten Herrschaft Gottes. Denn dadurch, daß Gott der Schöpfer und Erhalter der Fähigkeit ist, und nicht nur für die nächste Bereitschaft derselben sorgt, sondern auch unmittelbar zu ihrer Betätigung mitwirkt, ist die vollständigste Abhängigkeit der tätigen Fähigkeit von Gott, mithin auch die absolute Herrschaft Gottes nicht nur über die Fähigkeit, sondern auch über die Tätigkeit derselben gegeben.

Auch der menschliche Wille bedarf der fraglichen Beihilfe nicht. Denn er ist von Natur eine freie Fähigkeit und hat aktive Indifferenz, d. h. er hat es, auch wenn alle Vorbedingungen zum Handeln schon gegeben sind, in seiner Gewalt, ob er sich der gleichzeitigen Beihilfe bedienen will oder nicht. Obgleich daher nicht zu leugnen ist, daß sich der Wille, wie jede endliche Ursache, aus sich allein nicht betätigen kann, so läßt sich doch nicht beweisen, daß die gleichzeitige Beihilfe Gottes nicht genüge, damit er von der Potenz zum Akte übergehen könne. Folglich ist die vorhergehende indifferente Beihilfe überflüssig.

Zweiter Beweis. — Entweder wird durch die indifferente Beihilfe die Indifferenz des Willens bezüglich des Handelns und Nichthandelns aufgehoben, oder sie bleibt bestehen. Wird sie aufgehoben, so ist es für den Willen um die Freiheit der Betätigung geschehen, vermöge deren der Wille es in seiner Macht hat, zu handeln oder nicht zu handeln. Wenn aber der Wille keine Freiheit der Betätigung hat, so läßt sich nicht einsehen, weshalb er die Freiheit der Art der Betätigung besitzen soll, d. h. ohne die indifferente Beihilfe zwischen mehreren verschiedenen Handlungen wählen kann, während er doch zwischen Handeln und Nichthandeln keine Wahl hat. — Läßt dagegen die indifferente Beihilfe die Indifferenz des Willens für die Handlung und deren Unterlassung bestehen, so sagt man entweder, der Wille könne sich trotz seiner Indifferenz

aus sich selbst zum Handeln entschließen, und dann ist die indifferente Beihilfe offenbar überflüssig; oder man leugnet es, und in diesem Falle wird der Wille es niemals zu einer Betätigung bringen.

Dritter Beweis. — Im folgenden beschränken wir uns darauf, die Zulänglichkeit der unmittelbaren Beihilfe Gottes gegen die Angriffe zu verteidigen. Mit der Heiligkeit Gottes, zu der die physische Prädetermination in schroffem Gegensatze steht, kann die unmittelbare Beihilfe Gottes nicht im Widerspruch stehen. Gott bietet ja dem Menschen eine indifferente Beihilfe, die nicht nötigt, sondern nur befähigt. Dieselbe läßt allerdings die Möglichkeit eines Mißbrauchs der Freiheit zu; aber der Mensch ist es, welcher sich, seiner besseren Erkenntnis entgegen, zum Mißbrauch der Freiheit und zur Sünde entschließt. Wollte man behaupten, Gott dürfe dem Menschen die Sünde nicht einmal möglich machen, so müßte man folgerichtig sagen, Gott dürfe überhaupt kein freies Wesen erschaffen, weil die Freiheit mit der Möglichkeit des Mißbrauchs verbunden ist. — Es bleibt noch zu untersuchen, ob die Selbstbestimmung des menschlichen Willens, wie manche behaupten, eine von Gott unabhängige Tätigkeit sei, und ob Gott durch sie in Abhängigkeit vom geschöpflichen Willen gerate. Wir geben hier den Prädeterministen das Wort.

1. Jeder bestimmenden Ursache ist die durch sie bestimmte Ursache untergeordnet. Nun ist es aber nach obiger Erklärung der menschliche Wille, welcher die Mitwirkung Gottes bestimmt. Gott wäre also dem menschlichen Willen untergeordnet, was widersinnig ist.

Antwort: Wäre der im Obersatze ausgesprochene allgemeine Grundsatz richtig, so müßte man auch sagen, Gott sei denjenigen, welche sein Gebot beobachten, untertan, weil dieselben ihn bestimmen, sie zu belohnen; Gott sei den Eltern untergeordnet, weil diese ihn bestimmen, die Seele des Kindes zu erschaffen. Wenn durch die Selbstbestimmung des menschlichen Willens die aktuelle Mitwirkung Gottes determiniert wird, so hat das seinen letzten Grund darin, daß Gott es so gewollt hat. Von einem Höheren kann man nicht sagen, er werde bestimmt, wenn er nur bestimmt wird infolge der Macht, die er dem Niederen frei eingeräumt hat.

2. Jedenfalls wäre der menschliche Wille erste bestimmende Ursache, während doch Gott einfachhin erste Ursache genannt werden muß.

Antwort: Indem wir zwischen sittlich guten und schlechten Handlungen unterscheiden, gestehen wir zu, daß letztere schließlich vom menschlichen Willen determiniert werden. Darin werden auch die Gegner nichts Anstößiges finden; Gott kann ja nicht letzte bestimmende Ursache der sündhaften Handlung sein. Was die sittlich guten Handlungen betrifft, so

werden dieselben wohl zunächst, nicht aber in letzter Linie vom menschlichen Willen determiniert. Letzte Ursache derselben ist Gott, weil er von Ewigkeit beschlossen hat, zu denselben mitzuwirken.

3. Die Selbstbestimmung des Willens, wodurch dieser das eine dem andern vorzieht, wird unmittelbar von Gott hervorgebracht. Folglich kann sich der Wille nicht selbst bestimmen.

Antwort: Gott ist die unmittelbar bewirkende Ursache der bestimmten Willenshandlung oder des Aktes, durch den der Wille sich entscheidet, aber nicht die Ursache *der Bestimmung als solcher*, d. h. die sich entscheidende Ursache; ähnlich wie er unmittelbare Ursache der verdienstlichen Handlung des Menschen ist, ohne die verdienende Ursache zu sein.

4. Die unbeschränkte Herrschaft Gottes fordert, daß er den menschlichen Willen ganz in seiner Gewalt habe und ihn lenken könne, wohin er will. Folglich muß er so auf den Willen einwirken können, daß dieser jeden von Gott gewollten Akt mit Freiheit setzt.

Antwort: Wir leugnen nicht, daß Gott den menschlichen Willen physisch prädeterminieren *könne*, wie wir überhaupt zugeben, daß Gott alles vermag, was keinen inneren Widerspruch enthält. Das einzige, was wir behaupten, ist, daß Gott den Willen nicht zu einer *freien* Handlung physisch prädeterminieren könne; denn das ist ein Widerspruch. Es handelt sich hier nicht um irgend welche, sondern um die *freien* Akte des menschlichen Willens. Diese sind mit der physischen Prädetermination unvereinbar. Auch bei einer bloß unmittelbaren Mitwirkung hat Gott eine unbeschränkte Herrschaft über den freien Willen; letztere kann indes unmöglich bewirken, daß der Wille mit Freiheit handelt und sich selbst bestimme, während er doch von Gott genötigt wird.

5. Aus dem Unbestimmten und Indifferenten als solchem kann etwas Bestimmtes nicht hervorgehen. In seiner nächsten Bereitschaft ist aber der Wille noch unbestimmt und indifferent. Folglich muß die Bestimmung des Willens *von außen* kommen.

Antwort: Daß aus dem Unbestimmtem als solchem nichts Bestimmtes hervorgehen könne, ist wahr bezüglich dessen, was *nur passive* Indifferenz hat. Die Indifferenz des Willens in seiner nächsten Bereitschaft ist aber eine *aktive*, d. h. eine solche, die den Willen befähigt, sich selbst zu bestimmen und aus seiner Indifferenz herauszutreten.

6. Da der Wille auch bei seinen freien Handlungen von der Potenz zum Akte fortschreitet, muß er von einem andern zum Akte hinübergeführt werden. Letzteres ist aber nur dadurch möglich, daß er durch einen äußeren Einfluß, welcher der Natur und Kausalität nach früher ist als der Akt, zum Akte prädeterminiert wird.

Antwort: Das im Oberſatze aufgeſtellte Axiom, daß alles Potentielle von einem andern aktuiert werden müſſe, verlangt keine notwendig wirkende Prädetermination, überhaupt keine Prädetermination, ſondern nur eine unmittelbare Mitwirkung Gottes, deren Notwendigkeit wir ja ausdrücklich anerkannt haben.

Fünfter Abſchnitt.

Die Vorſehung Gottes.

Erſtes Kapitel.

Begriff der göttlichen Vorſehung.

1. Unter Vorſehung (providentia) Gottes im weiteren Sinne verſteht man den von Ewigkeit her entworfenen Plan, nach welchem Gott ſeine Geſchöpfe dem Ziele zuführen will, das er ihnen vorgeſteckt hat. Bei der Vorſehung ſind die Weisheit und der Wille Gottes beteiligt: die Weisheit, indem ſie den Plan entwirft, nach welchem die Geſchöpfe ihr Ziel erreichen ſollen; der Wille, inſofern der Plan Gottes mit Rückſicht auf ſeine Verwirklichung entworfen wurde und tatſächlich zur Ausführung gelangte. In dieſem weiteren Sinne umfaßt die Vorſehung alles, deſſen die Geſchöpfe zur Erreichung ihres Endzweckes bedürfen; insbeſondere auch die Erhaltung durch Gott und die Mitwirkung Gottes zu den Tätigkeiten derſelben; ſie iſt dasſelbe wie die Weltregierung.

Da Gott vermöge ſeiner unendlichen Weisheit aufs vollkommenſte erkennt, wie die Geſchöpfe ihrem Endzwecke untergeordnet werden können, und da er ſich in ſeinem Wirken ſtets von der Weisheit leiten läßt, ſo mußte er in der von ihm beſchloſſenen Schöpfung eine ſolche Ordnung treffen, daß alle Weſen befähigt waren, den ihrer Natur und ihren Kräften entſprechenden Endzweck in Wirklichkeit zu erreichen. Eine dauernde Ordnung fordert aber bei der großen Verſchiedenheit der Geſchöpfe eine gewiſſe Unterordnung der einen unter die anderen und den Beſtand von Naturgeſetzen. Irgend eine durch ſtändige Naturgeſetze geregelte Einrichtung der Welt war demnach eine Forderung der göttlichen Weisheit. Bezüglich der Beſchaffenheit derſelben und des Grades der Vollkommenheit dagegen war Gott an etwas Beſtimmtes nicht gebunden. Auch die Ordnung kann ja ihre Grade haben, und wie Gott den Geſchöpfen ſelbſt mehr oder weniger Vollkommenheit verleihen konnte, ſo konnte er eine mehr oder weniger vollkommene Ordnung wollen. Wenn er aber, um ſeiner Weisheit Rechnung zu tragen, dafür ſorgen mußte, daß die vernunftloſen Geſchöpfe nach beſtimmten Geſetzen ihren Zweck erfüllten, ſo mußte er noch mehr darauf bedacht ſein, dem

Menschen die Erreichung seines Zieles, der Glückseligkeit, zu ermöglichen und durch eine reiche Fülle von geeigneten Mittel zu erleichtern.

Der Mensch steht nun in fortwährendem Kontakt einerseits mit der vernunftlosen Natur, anderseits mit seinesgleichen. Die äußeren Lebensbedingungen können, hauptsächlich infolge des bösen Willens der Menschen selbst, dem einzelnen die Erreichung seines Endzieles mehr oder weniger erschweren, niemals jedoch unmöglich machen. Denn die einzige Bedingung, von deren Erfüllung die Glückseligkeit des Menschen abhängt, ist die Beobachtung des Sittengesetzes. Diese ist aber jedem Menschen möglich und der Selbstbestimmung des einzelnen anheimgegeben. Könnte die Beobachtung des Sittengesetzes dem Menschen unmöglich werden, so wäre die Übertretung desselben kein Hindernis mehr für die Erreichung der Glückseligkeit, weil sie dem Übertreter nicht zur Schuld, mithin auch nicht zur Strafe angerechnet werden könnte. Das bisher Gesagte bezieht sich auf die göttliche Vorsehung in ihrer weiteren Bedeutung.

2. Unter Vorsehung im *engeren* Sinne versteht man die *Fürsorge* Gottes für seine Geschöpfe oder die Regierung der Welt, insofern sie neben Weisheit auch die *Liebe* und *Güte* Gottes gegen seine Geschöpfe in besonderer Weise offenbart.

Die göttliche Vorsehung beschränkt sich nicht, wie einige arabische Philosophen meinten, auf die Gattungen und Arten der geschaffenen Dinge, sondern erstreckt sich auch auf die *einzelnen Individuen*. Jene mehr oder weniger allgemeinen Gesetze, welche die Weltordnung begründen, haben ja auch den Zweck, gerade die Einzelwesen ihrer Bestimmung zuzuführen. Die Vorsehung ist auch *keine bloß mittelbare* in dem Sinne, daß Gott die niederen Wesen der Leitung der höheren überließe und sich gegen jene gleichsam abschlösse. Das hieße die Weisheit, Macht und Güte Gottes gänzlich verkennen. Gott hat von *jedem* seiner Geschöpfe die vollkommenste Erkenntnis, und um es unmittelbar zu leiten, bedarf es für ihn keiner Anstrengung; und wenn es nicht unter der Würde Gottes ist, den Geschöpfen das Dasein zu geben und sie im Dasein zu erhalten, so kann es auch nicht unter seiner Würde sein, denselben seine *unmittelbare* Fürsorge angedeihen zu lassen.

Besonderer Gegenstand der göttlichen Vorsehung und der in ihr eingeschlossenen Liebe und Güte ist der *Mensch*, zu welchem die ganze vernunftlose Schöpfung im Verhältnis des Mittels zum nächsten Zwecke steht. Mit Bezug auf den Menschen können wir eine zweifache Vorsehung unterscheiden, eine *gewöhnliche*, die sich im Rahmen der rein natürlichen Vorgänge bewegt und sich in Beschaffung der gewöhnlichen Mittel kundgibt, deren der Mensch zur Erreichung seines Zieles bedarf, und eine

besondere, die im Interesse des Menschen außergewöhnliche Mittel anwendet und die Allmacht Gottes in ungewohnter Weise in Bewegung setzt.

Zweites Kapitel.

Die Vorsehung Gottes und die physischen und sittlichen Übel.

Mit der Fürsorge Gottes für seine Geschöpfe, insbesondere für den Menschen, scheint die Tatsache, daß es in der Welt so manche Übel gibt, in einem gewissen Gegensatz zu stehen. Die Übel, welche auf dem Menschen lasten, sind zahlreich und vielgestaltig; sie begleiten ihn durchs Leben und scheinen mit demselben unzertrennlich verbunden zu sein. Diese Wahrnehmung gab den Anstoß zu dem früher widerlegten Irrtum der Manichäer von der Existenz zweier Gottheiten. Sie konnten nicht begreifen, wie Gott, die wesenhafte Güte, die den Menschen nur aus Liebe geschaffen, so viele Übel über ihn verhängen oder wenigstens zulassen könne. Darum stellten sie neben dem Gotte, welcher die wesenhafte Güte und der Urquell alles Guten ist, eine wesenhaft schlechte Gottheit auf, welcher die Ursache aller Übel sei. Das ist, wie gesagt, ein großer Irrtum. Gleichwohl ist die Frage nicht unberechtigt: Wie kann Gott so viele Übel zulassen, wenn er seine Geschöpfe liebt und auf die Ausführung der von ihm gewollten Ordnung bedacht ist? In Beantwortung dieser Frage müssen wir zwei Arten von Übeln unterscheiden: Die *sittlichen* Übel oder das sittlich Böse und die *physischen* Übel wie Krankheit, Armut, Schmerzen ꝛc.

Die Zulassung des sittlich Bösen ist nicht gegen die Vorsehung Gottes.

Zulassen ist hier nicht gleichbedeutend mit Erlauben oder Gestatten. Was man erlaubt, billigt man. Billigen kann Gott, der Allheilige, das sittlich Böse niemals; er kann es weder als Zweck noch als Mittel erlauben. Einfachhin zulassen heißt nur, etwas *nicht verhindern*, obwohl man es mißbilligt und an und für sich verhindern könnte. Obwohl nun Gott das sittlich Böse nicht erlauben und billigen kann, kann er es doch im allgemeinen zulassen. Die Zulassung des sittlich Bösen widerstreitet zunächst nicht der *Heiligkeit* Gottes; denn nicht Gott, sondern der geschaffene Wille trägt die Verantwortung für die Übertretung des Sittengesetzes. Sie steht aber auch nicht im Widerspruch mit der *Vorsehung*, d. h. mit der Güte und Weisheit des Schöpfers.

Beweis. — 1. Die *Möglichkeit* der Übertretung des Sittengesetzes ist mit der *Freiheit* des menschlichen, überhaupt des geschöpflichen Willens notwendig verbunden. Wenn also Gott die sittlichen Übel nicht zulassen dürfte, so dürfte er entweder überhaupt keine freien, mithin keine geistigen

Wesen erschaffen, oder er müßte eine solche Ordnung der Dinge einführen und dem geschaffenen Willen ein solches Maß von Hilfsmitteln verleihen, daß dieser das Sittengesetz tatsächlich niemals überträte. Eine solche Anforderung kann man aber selbst an die Güte Gottes nicht stellen. Denn diese verlangt strenggenommen nur, daß es dem Menschen nicht an den notwendigen Hilfsmitteln fehle, seine Freiheit gut gebrauchen zu können. Der Mißbrauch der Freiheit ist die eigene Schuld des Menschen, nicht eine notwendige Folge der Freiheit, die ihm als ein hoher Vorzug und mit Rücksicht auf seine Glückseligkeit von Gott verliehen ist.

2. Die Zulassung des sittlich Bösen widerstreitet auch nicht der Weisheit Gottes. Denn unter Gottes Leitung kann auch das sittlich Böse nicht nur zur Verwirklichung des Endzweckes der Schöpfung, sondern auch zum Nutzen der Menschen, sowohl derjenigen, welche das Böse getan, als auch anderer beitragen; es kann ferner ein Mittel zur Ausführung der ewigen Ratschlüsse Gottes und zur Kundgebung der Gerechtigkeit oder der Barmherzigkeit Gottes werden.

Allerdings sind diese Güter nicht der Grund der Zulassung des Bösen, sondern nur die notwendige Bedingung, ohne welche Gottes Weisheit das Böse nicht zulassen könnte. Die Sünde des Menschen ist nämlich nicht in den ursprünglichen Plan der Weltregierung aufgenommen, insofern er von dem vorhergehenden Willen Gottes abhängt; vielmehr wurde Gott erst durch die Bosheit des Menschen genötigt, sich mit seinem nachfolgenden Willen mit ihr abzufinden und sie auf ein Ziel zu beziehen.

Auch die natürlichen Übel stehen mit der Vorsehung Gottes nicht im Widerspruch.

Viele scheinbare Unordnungen und Mängel in der Natur sind nur die notwendige Folge der Endlichkeit oder Beschränktheit der Naturwesen und Naturkräfte. Daß Gott dergleichen natürliche Mängel an und für sich, d. h. abgesehen von den für den Menschen daraus erwachsenden unangenehmen Folgen zulassen kann, bedarf keines Beweises. Denn eine einfachhin vollkommenste Einrichtung konnte Gott in der Schöpfung nicht treffen; er mußte also diese oder jene mehr oder minder vollkommene Einrichtung wählen. Auch konnte Gott den mit der einmal gesetzten Ordnung verbundenen Mängeln nicht dadurch zuvorkommen, daß er jedesmal in die Naturordnung unmittelbar eingriff: das hätte dem Menschen die Möglichkeit benommen, über die Naturereignisse sich Gewißheit zu verschaffen. An und für sich kann also Gott jene Mängel zulassen. Aber auch die Leiden und Widerwärtigkeiten, die mit dem menschlichen Leben verbunden sind, streiten nicht mit der Vorsehung Gottes.

Beweis. — 1. Gott kann die natürlichen Übel jedenfalls zulassen, insofern sie geeignet sind, Mittel zur Erreichung höherer Güter zu sein. Nun sind aber die Leiden des menschlichen Lebens sehr geeignet, das Streben des Menschen auf höhere Güter hinzurichten; denn für die Bösen sind sie eine Aufforderung zur Besserung, für die Guten ein Mittel zur Übung der Tugend und zur Erwerbung von Verdiensten. — Die Leiden, denen die unmündigen Kinder unterworfen sind, können allerdings für diese selbst den angegebenen Zweck nicht haben, dennoch können auch diese Übel von Gott zugelassen werden, weil sie die Folge einer zweckmäßigen und wohltätigen Einrichtung, nämlich der Beständigkeit der Naturgesetze und des menschlichen Empfindungsvermögens sind.

2. Auch die Zulassung jener Naturereignisse, welche das leibliche Leben des Menschen zerstören, widerspricht der göttlichen Vorsehung nicht. Gewiß ist Gott nicht verpflichtet, die einmal festgesetzte Naturordnung zu durchbrechen, um einen einzelnen Menschen vor einem Unglück zu bewahren, das an und für sich der Glückseligkeit desselben nicht im Wege steht. An der Erreichung seiner Glückseligkeit wird der Mensch durch einen unglücklichen Zufall, der ihm das Leben raubt, an und für sich nicht gehindert. Daß aber der Mensch im Augenblicke, da der Tod ihn ereilt, sich etwa im Zustande der Abkehr von Gott befindet, dafür kann nur er selbst verantwortlich gemacht werden.

Aus dem Gesagten läßt sich auch die Tatsache erklären, daß tugendhafte Menschen oft von mancherlei Unglück heimgesucht werden, während den Lasterhaften irdisches Glück in reichem Maße zu teil wird. Dem würde nicht so sein, wenn dieses Leben, nicht das zukünftige, die Zeit der endgültigen Vergeltung wäre. Das wenige Gute, was die Bösen getan, läßt Gott nicht unbelohnt, und da er sie im ewigen Leben nicht belohnen kann, gibt er ihnen als Lohn die vergänglichen Güter dieser Erde.

Drittes Kapitel.

Das Wunder als Mittel der Vorsehung Gottes.

§ 1. Begriff und Einteilung des Wunders.

1. Unter Wunder (miraculum) im eigentlichen Sinne versteht man ein sinnfälliges, ungewöhnliches Ereignis, welches die Kräfte der Natur übersteigt und Gott zum Urheber hat (opus sensibile, insolitum, divinitus factum). Sinnfällig ist ein Ereignis, wenn es vom Menschen mit Hilfe der Sinne wahrgenommen werden kann. Obwohl z. B. die beim heiligen Meßopfer sich vollziehende Wesensverwandlung eine übernatürliche Wirkung ist, nennt man sie doch nicht Wunder,

weil die Wesensverwandlung nicht in die Sinne fällt, indem die Gestalten des Brotes und des Weines bleiben. — *Ungewöhnlich* wird das wunderbare Ereignis nicht deshalb genannt, weil es nur sehr selten vorkommt, sondern weil es nach der natürlichen und insofern gewöhnlichen Ordnung der Dinge nicht geschehen kann. Aus diesem Grunde ist weder die Erschaffung und Erhaltung der Welt noch die Mitwirkung Gottes ein Wunder; sie sind ja die notwendige Voraussetzung der Existenz und des Fortbestandes der natürlichen Ordnung, — Das dritte Merkmal in der Definition des Wunders ist, daß es *Gott zum Urheber* hat.

Nach der verschiedenen Erklärung desselben unterscheidet man ein Wunder im engeren und weiteren Sinne. Ein Wunder im *engeren Sinne* ist ein Ereignis oder eine Wirkung, welche Gott zur *unmittelbaren physischen Ursache* hat und von keinem Geschöpfe, auch nicht von dem vollkommensten reinen Geiste hervorgebracht werden kann (quae fiunt praeter ordinem totius naturae creatae). Wunder im eigentlichen, aber *weiteren Sinne* ist jene Wirkung, welche die Kräfte der *sichtbaren* Schöpfung irgendwie übersteigt und wovon Gott wenigstens der *moralische* Urheber ist; wobei es dahingestellt bleibt, ob etwa ein erschaffener Geist die natürliche Kraft besitze, eine solche Wirkung hervorzubringen. Wir ziehen die letztgenannte Auffassung vor, weil sie für den praktischen Zweck des Wunders vollständig genügt und bezüglich der Erkennbarkeit des Wunders große Vorteile bietet.

2. Nach der Stellung, welche das wunderbare Ereignis den Naturgesetzen gegenüber einnimmt, unterscheidet man Wunder, die einfachhin und *ihrer Substanz nach* die Kräfte der Natur übersteigen (mir. supra naturam), z. B. die Auferweckung eines Toten, die Durchdringung der Körper; solche, welche *die Wirksamkeit der Naturkräfte aufheben* (mir. contra naturam), z. B. die Erhaltung der drei Jünglinge im brennenden Feuerofen; und andere, die *nur durch die Art und Weise*, wie sie geschehen, übernatürlich sind (mir. praeter naturam), z. B. eine plötzliche Heilung ohne Anwendung von Heilmitteln.

Die *Tatsache*, daß die Vorsehung Gottes sich auch außergewöhnlicher Mittel, insbesondere der Wunder bedient, um den Menschen zur ewigen Glückseligkeit, für welche er ihn erschaffen hat, hinzuführen, gehört der Geschichtswissenschaft an und wird in der *Apologetik* historisch nachgewiesen. In der *Theodicee* betrachten wir das Wunder nur als ein Mittel, welches Gott zur Verfügung steht, um den Menschen gegenüber seine *besondere Vorsehung* zu betätigen. Damit nun das Wunder ein solches Mittel sei, muß es vor allem *möglich*, dann aber auch dem Menschen als Wunder *erkennbar* sein.

§ 2. Möglichkeit des Wunders.

Wunder sind möglich.

Beweis. — Für die Unmöglichkeit des Wunders kann man sich nur auf Gott und auf die Naturgesetze berufen. Nun läßt sich aber positiv nachweisen, daß das Wunder sowohl von seiten Gottes als von seiten des Naturgesetzes möglich ist.

1. Möglichkeit des Wunders von seiten Gottes. — Zunächst wird niemand behaupten, das Wunder sei eine Wirkung, welche die Allmacht Gottes übersteigt. Denn vermöge seiner absoluten Macht kann Gott alles verwirklichen, was innerlich möglich ist; ein Wunder, z. B. eine Totenerweckung oder eine plötzliche Heilung, ist aber offenbar nichts Widersinniges wie ein viereckiger Kreis. Auch mit der geordneten Macht Gottes läßt sich das Wunder sehr wohl vereinigen. Von den übrigen Attributen, welche Gott etwa hindern könnten, durch den Gebrauch seiner Allmacht in die Ordnung der Natur einzugreifen, kommen hier nur die Unveränderlichkeit und die Weisheit in Frage.

Die Unveränderlichkeit Gottes steht dem Wunder nicht im Wege. Es wäre ja töricht, wollte man sich das Eingreifen Gottes in die Ordnung der Natur in der Weise denken, als habe Gott zuerst beschlossen, die Welt und die Weltordnung zu erschaffen, und erst später sei es ihm in den Sinn gekommen, es sei doch gut, ab und zu in den gewöhnlichen Lauf der Dinge einzugreifen, die Wirksamkeit der Naturkörper zu hemmen oder etwas zu vollbringen, was geeignet ist, die Leistungen der Natur in Schatten zu stellen. Gott wollte von Ewigkeit, daß die Natur der Dinge so sei, wie sie ist, und daß dieselben aus sich selbst so und nicht anders sich betätigen können; er wollte aber auch von Ewigkeit und durch denselben ewigen Akt, durch den er die Natur und Tätigkeitsweise der Geschöpfe bestimmte, daß sie zu dieser oder jener Zeit, trotz ihrer natürlichen Tendenz, sich nicht betätigen oder anders wirken, als ihre Natur es verlangt.

Verbietet vielleicht die Weisheit Gottes das Wunder? Gegen die Weisheit wäre es freilich, daß Gott Wunder wirkte, um Fehler, die er bei Gründung der Naturordung gemacht, wieder gut zu machen oder Lücken auszufüllen, die er übersehen, kurz, wenn er um seine Zwecke zu erreichen, in der von ihm festgelegten Naturordnung durch Wunder Korrekturen anbringen müßte. Einer Korrektur bedarf die Weltordnung nicht. Zwar ist sie nicht absolut vollkommen und kann es nicht sein; aber sie ist nicht positiv fehlerhaft, vielmehr dem Zwecke, für welchen sie erschaffen wurde, vollkommen angepaßt. Die Zwecke, welche Gott durch ein Wunder beabsichtigt, liegen außer oder über dem Zwecke der Welt. Diese ist eine

indirekte Offenbarung Gottes; durch Wunder offenbart sich Gott direkt als den unumschränkten Herrn der Welt. Außerdem kann Gott *besondere* Zwecke verfolgen, z. B. den Menschen in besonderer Weise zu belohnen oder in augenfälliger Weise zu bestrafen und vom Bösen abzuschrecken.

Es ist auch nicht unter der *Würde* Gottes, durch Wunder dem Menschen zur Erreichung seines Zieles behilflich zu sein oder sich mit Einzelheiten zu befassen. Die Vorsehung Gottes erstreckt sich auf alle seine Geschöpfe, insbesondere aber auf den Menschen, dem die ganze sichtbare Schöpfung untergeordnet ist; und wenn Gott es für gut findet, zum Wohl eines einzelnen oder eines ganzen Volkes mit allmächtiger Hand in die Ordnung der Natur einzugreifen, so kostet ihm das keine Mühe und lenkt seine Aufmerksamkeit von der Sorge für das Weltganze nicht ab.

2. *Möglichkeit des Wunders von seiten der Naturgesetze.* — Rücksichtlich der Naturgesetze ist das Wunder eine *Ausnahme* von denselben. Eine solche Ausnahme wäre nur dann unmöglich, wenn sie vom Naturgesetze ausgeschlossen oder wenn durch sie das Gesetz selbst ganz oder teilweise beseitigt würde. Daß die Naturgesetze einer Ausnahme nicht unzugänglich sind, folgt daraus, daß sie nur eine *bedingte Notwendigkeit* haben, wie in der Kosmologie nachgewiesen wurde[1]. Aber vielleicht wird durch ein Wunder das Gesetz selbst beseitigt? Keineswegs; die *natürliche Neigung* und Tendenz, sich in der ihrem Wesen entsprechenden Weise zu betätigen, bleibt den Naturdingen auch dann, wenn sie durch eine höhere Macht an der *Äußerung* dieser Tendenz gehindert werden. Wenn Gott z. B. auf wunderbare Weise verhindert, daß das Feuer einen ihm nahegebrachten Brennstoff verzehrt, so bleibt doch dem Feuer die natürliche Tendenz zum Verbrennen, nur die Betätigung derselben wird verhindert. Wenn durch Gottes Allmacht zwei Körper sich durchdringend denselben Raum einnehmen, so wird dadurch die jedem Körper wesentliche Neigung, den seiner Ausdehnung entsprechenden Raum mit Ausschluß eines andern Körpers einzunehmen, nicht beseitigt. Gott ändert durch das Wunder nicht die *Natur* des Körpers, sondern hebt nur die ihrer Natur entsprechenden *Wirkungen* auf.

Von der Unmöglichkeit einer Ausnahme vom *Sittengesetze* kann man nicht schließen, daß auch das *Naturgesetz* eine Ausnahme nicht zulasse. Denn das Sittengesetz ordnet das *wesentliche Verhältnis des Menschen zu Gott* und ist der Ausdruck der notwendigen Abhängigkeit, in welchem das vernünftige Geschöpf zu seinem Schöpfer steht. Was immer zu dieser wesentlichen Abhängigkeit gehört, *muß* Gott vom Menschen fordern, weil er vermöge seiner Heiligkeit die rechte Ordnung wollen muß. Durch das Wunder wird die Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer nicht aufgehoben, sondern in hervorragender Weise geoffenbart.

[1] Vgl. II² 116.

§ 3. Erkennbarkeit des Wunders.

Wunder können als solche von den Menschen erkannt werden.

Erster Beweis. — Um die Erkennbarkeit des Wunders zu beweisen, müssen wir zeigen: 1. daß die *Tatsache*, welche für ein Wunder ausgegeben wird, z. B. die Auferstehung eines Toten, unzweifelhaft konstatiert werden könne. Man nennt dies die *historische* Wahrheit des Wunders; 2. daß das vorgebliche wunderbare Ereignis als *wirkliches Wunder* erkannt werden könne. Letztere Erkenntnis schließt ein Zweifaches ein: a) daß das vorgebliche Wunder die Kräfte der *sichtbaren* Schöpfung übersteige (*philosophische* Wahrheit des Wunders), und daß b) Gott die unmittelbare physische oder wenigstens die moralische *Ursache* desselben sei (*theologische* Wahrheit des Wunders).

1. *Erkennbarkeit des Wunders als einer geschichtlichen Tatsache.* — Da das Wunder ein *sinnfälliges Ereignis* ist, so können wir die historische Wahrheit desselben unter denselben Bedingungen und durch dieselben Mittel feststellen, durch welche wir uns über andere sinnfällige Tatsachen Gewißheit verschaffen: nämlich entweder durch eigene Sinneswahrnehmung oder durch das glaubwürdige Zeugnis anderer Menschen. Ob z. B. Lazarus wirklich gestorben und nach vier Tagen zu neuem Leben erstanden sei; ob ein Mensch von Jugend auf blind gewesen und dann plötzlich und ohne Anwendung von Heilmitteln das Augenlicht erlangt habe: das sind Tatsachen, die wie jede natürliche Tatsache wahrgenommen werden können und zu deren sicherer Erkenntnis es nur der für die Sinneswahrnehmung überhaupt geforderten Bedingungen bedarf. Da die wunderbare Tatsache bloß als vorliegendes Resultat betrachtet wird, sieht man davon ab, ob sie eine Wirkung der Naturkräfte oder höherer Kräfte sei. Der Umstand aber, daß sie ein *ungewöhnliches* Ereignis ist, entrückt sie nicht dem Gebiete der Sinneserkenntnis, ist vielmehr geeignet, die Aufmerksamkeit der Beobachter zu wecken und zu einer möglichst genauen Prüfung des Tatbestandes anzuspornen; gerade deshalb bietet sie aber auch größere Garantie, daß die Beobachter in ihrer Wahrnehmung nicht getäuscht worden sind.

Gegen die Zuverlässigkeit des menschlichen Zeugnisses bezüglich eines wunderbaren Ereignisses wendet man ein:

1. Das Ansehen von Zeugen darf uns niemals bestimmen, ein *Wunder* für wahr zu halten. Denn daß auch eine Mehrzahl von zuverlässigen Zeugen die Unwahrheit sage, ist nur *moralisch*, daß aber ein Wunder geschehe, ist *physisch* unmöglich. Die physische Unmöglichkeit ist aber ihrer Natur nach stärker als die moralische. Folglich müssen wir auch das bestbeglaubigte Wunder wegen der entgegenstehenden physischen Unmöglichkeit desselben für Betrug oder wenigstens für Sinnestäuschung halten.

Antwort: Es besteht kein Naturgesetz, wonach ein Wunder unmöglich wäre. Dagegen ist es eine metaphysische Wahrheit, daß Wunder überhaupt möglich sind. Gott steht ja, als Schöpfer und höchster Gesetzgeber, über der Natur und ihren Gesetzen, und diese sind nur so lange wirksam, als er ihnen Wirksamkeit verleiht. Das glaubwürdige Zeugnis gibt uns nun die sichere Bürgschaft, daß dasjenige, was an und für sich möglich ist, in einem einzelnen Falle zur Tatsache geworden. Die physische Unmöglichkeit des Wunders schwächt also die Beweiskraft des glaubwürdigen Zeugnisses in keiner Weise ab.

2. Daß Menschen die Unwahrheit sagen, ist kein Wunder; eine unwahre Aussage ist sogar viel leichter als ein Wunder. Folglich müssen wir eher glauben, daß die Zeugen eines wunderbaren Ereignisses die Unwahrheit, als daß sie die Wahrheit sagen.

Antwort: Freilich ist es kein Wunder, daß Menschen die Unwahrheit sagen; es bedarf aber auch keines Wunders, um sie zu einer der Wahrheit entsprechenden Aussage zu bestimmen. Für die Wahrhaftigkeit der Zeugenaussage kommt also das Wunder gar nicht in Betracht. Es gibt aber Umstände, unter denen wir volle Gewißheit über die Wahrheit des Zeugnisses haben, und diese Gewißheit wird nicht dadurch aufgehoben, daß wir, auf andere Gründe hin, das von den Zeugen bekräftigte Ereignis als ein wunderbares erkennen.

2. Erkennbarkeit des Wunders als einer die Kräfte der sichtbaren Natur übersteigenden Wirkung. — Ohne Zweifel kann es Wirkungen geben, von denen wir nicht mit Gewißheit behaupten, sondern höchstens vermuten können, daß sie über das Leistungsvermögen der Naturkräfte hinausgehen; solche Wirkungen darf man eben nicht zu den Wundern zählen. Es gibt aber auch Wirkungen, von denen jeder Verständige sagen wird, daß sie von den Kräften der Natur nicht hervorgebracht werden können. Wenn z. B. ein Blinder in einem Augenblicke und unter Ausschluß jedes Heilmittels auf das bloße Wort eines Menschen hin sehend wird, so können die Kräfte der Natur dabei nicht im Spiele sein. Wenn sich in einem der Verwesung anheimgefallenen Leichnam plötzlich neues Leben regt, wenn er sich erhebt und geht und spricht und wieder derselbe Mensch ist, der er früher war, so wissen wir, daß weder der Leichnam selbst noch menschliche Kraft oder Kunst noch die Kräfte der leblosen Natur eine solche Umwandlung herbeizuführen vermögen; die Auferstehung von den Toten geht über die Kräfte der ganzen sichtbaren Welt hinaus. Wir brauchen nicht einmal alle Naturkräfte im einzelnen zu kennen, um mit voller Gewißheit sagen zu können, daß es keine verborgene Naturkraft gibt, welche die Blinden sehend und die Toten wieder lebendig macht. Die philosophische Wahrheit des Wunders läßt sich also unzweifelhaft erkennen.

3. Erkennbarkeit der göttlichen Urheberschaft einer wunderbaren Wirkung. — Sobald einmal feststeht, daß ein Ereignis die Kräfte der sichtbaren Natur übersteigt, ist es unzweifelhaft

göttlichen Ursprungs, so oft kein positiver Grund vorliegt, dämonische Einflüsse anzunehmen. Denn:

a) Nur Gott, welcher die Natur erschaffen und die Naturwesen bestimmten Gesetzen unterworfen hat, steht das Recht und die Macht zu, in die Ordnung der Natur einzugreifen und in den Naturgesetzen eine Ausnahme eintreten zu lassen. Deshalb müssen alle Wirkungen, welche innerhalb der Natur auftreten, aber weder von den niederen Naturwesen noch von dem mit Freiheit handelnden Menschen herrühren können, dem physischen oder wenigstens dem moralischen Einflusse Gottes zugeschrieben werden. — Auch wenn man leugnen wollte, daß den Geistern jedes Eingreifen in die Ordnung der Natur abzusprechen sei, müßte man immerhin zugeben, daß die Geister im Gebrauche dieser Macht insofern eingeschränkt sind, daß für Gott die Möglichkeit bestehen bleibt, sich der Menschheit durch Wunder unverkennbar zu offenbaren.

b) Es ist nämlich für Gott nicht nur nicht ungeziemend, sondern positiv angemessen, daß er sich jederzeit auch unmittelbar der Menschheit offenbaren könne. Denn wenn auch die Schöpfung selbst eine Offenbarung der Macht und Güte Gottes ist, und der Mensch durch Nachdenken zur Erkenntnis der unbeschränkten Herrschaft Gottes über alles Erschaffene gelangen kann, so läßt sich doch nicht leugnen, daß ein Eingreifen Gottes in die Naturordnung einen für jedermann leicht verständlichen, handgreiflichen Beweis dafür liefert, daß die Geschöpfe, selbst gegen ihr natürliches Streben, dem Willen ihres Schöpfers unterworfen sind, und daß dadurch die höchste Herrschaft Gottes in hellerem Lichte erstrahlt.

Wenn schon der Mensch seine Gedanken und Wünsche seinen Mitmenschen unmittelbar mitteilen kann, so kann es für Gott nicht unmöglich sein, mit seinen Geschöpfen in unmittelbaren Verkehr zu treten und sich durch Wunder als den höchsten Herrn der Welt zu erkennen zu geben. Das Wunder wäre aber als Gottes Werk nicht erkennbar, wenn auch die Geister gleichsam auf eigene Faust und nach Gutdünken in die Ordnung der Natur eingreifen könnten. Wir Menschen könnten ja kaum jemals wissen, ob eine die Kräfte der Natur übersteigende Wirkung von Gott oder wenigstens im Namen und Auftrage Gottes hervorgebracht, oder ob sie nur eine Kraftleistung der Geister sei. Denn wie weit die natürliche Kraft der Geister reicht, läßt sich in vielen Fällen nicht mit der wünschenswerten Sicherheit feststellen; jedenfalls ist es eine für den Ungebildeten kaum zu entscheidende Frage. Solange aber Ungewißheit darüber besteht, ob ein ungewöhnliches Ereignis eine Tat Gottes sei, kann der Mensch in demselben die Sprache Gottes nicht erkennen.

c) Ein König muß sich nicht darauf beschränken, seinen Willen den Untertanen durch Gesetze kundzutun; er kann auch durch besondere Er-

lasse und Botschaften Befehle erteilen und Mitteilungen machen. Sicherlich hat Gott seinen Geschöpfen gegenüber dasselbe Recht; er kann dem einzelnen Menschen und der ganzen Menschheit Verpflichtungen auferlegen, die im natürlichen Sittengesetze nicht enthalten sind, und kann die Menschen belehren über Wahrheiten, welche diese nur schwer oder gar nicht zu begreifen im stande sind. In solchen Fällen hat der Mensch die *Pflicht*, der Mitteilung Gottes demütigen Glauben entgegenzubringen und dem göttlichen Befehle Gehorsam zu leisten. Diese Pflicht hat der Mensch aber nur, wenn er erkennen kann, daß Gott es ist, der sie ihm auferlegt. Es muß also ein Mittel geben, welches die Kundgebung Gottes *als göttliche* Kundgebung erkennbar macht. Nun gibt es aber kein Mittel, welches für diesen Zweck geeigneter wäre als das Wunder.

Denn als *sinnfälliges Ereignis* ist das Wunder der Fassungskraft eines jeden Menschen angepaßt; als ungewöhnliches Ereignis lenkt es die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich und legt die Vermutung nahe, daß es eine Kundgebung Gottes sei. Ja das Wunder ist sogar ein *notwendiges Mittel* für die Erkenntnis des göttlichen Ursprungs der Offenbarung, weil alle anderen Mittel sich auf das Wunder zurückführen lassen. Könnten nun jene Wirkungen, welche die Kräfte der Natur übersteigen, auch von Geistern nicht im Auftrage Gottes, sondern *im eigenen Namen* und aus eigener Kraft willkürlich hervorgebracht werden, so ließe die Offenbarung Gottes an die Menschheit sich niemals beglaubigen. So oft sich also eine Wirkung auf die Kräfte der sichtbaren Natur nicht zurückführen läßt, muß sie als ein Wunder, d. h. als eine Wirkung, deren physische oder moralische Ursache Gott ist, betrachtet werden, wenn nicht aus den *Umständen* oder aus dem *schlechten* Zwecke derselben hervorgeht, daß dämonische Einflüsse vorliegen.

Es ließe sich einwenden, Gott könne ja durch Privatoffenbarung die einzelnen Menschen belehren und von seinem Willen in Kenntnis setzen.

Antwort: Auch die Privatoffenbarung muß das Siegel des göttlichen Ursprungs tragen, und das um so mehr, weil jede göttliche Offenbarung für den Menschen eine *Pflicht* nach sich zieht. Außerdem ist der Mensch von Natur für die Gesellschaft bestimmt; es muß deshalb für Gott ein Mittel geben, sich der *menschlichen Gesellschaft als solcher* zu offenbaren.

Zweiter Beweis. — Wenn sich ein Mensch für den Gesandten Gottes an die Menschheit ausgibt und zu dem ausgesprochenen Zwecke, seine göttliche Sendung zu beweisen, Hunderte und Tausende von Wundern verrichtet, die kein Mensch aus eigener Kraft oder durch geschickte Verwertung der Naturkräfte vollbringen kann; wenn er durch sein bloßes Wort den Blinden das Augenlicht, den Lahmen den Gebrauch ihrer Glieder, den

Taubstummen Gehör und Sprache zurückgibt, wenn er alle Arten von Krankheiten in einem Augenblicke heilt und sogar Tote erweckt; wenn er seiner Voraussage gemäß selbst von den Toten aufersteht: so muß jener Mensch der Gesandte Gottes und seine Lehre eine Offenbarung Gottes sein; wäre hier ein Irrtum möglich, so würde er auf Gott selbst zurückfallen.

Anmerkung. — Um ein Wunder von dämonischen Künsten zu unterscheiden, hat man auf den Gegenstand, den Zweck und die Art und Weise der vorgeblich wunderbaren Handlung zu achten. Das wahre Wunder ist immer ein nützliches Werk; die bösen Geister befassen sich mit eiteln, albernen, jedenfalls mit unnützen Dingen. Das Wunder bezweckt die Verherrlichung Gottes; die Dämonen gehen auf Betrug aus und suchen dem Aberglauben, der Habsucht oder anderen ungeordneten Neigungen der Menschen Vorschub zu leisten. Der Wunderläter betrachtet sich als das Werkzeug Gottes und wirkt im Namen und unter Anrufung Gottes; die dämonischen Künste sind gewöhnlich von sündhaften oder lächerlichen Zeremonien begleitet.

Unsere Untersuchungen haben gezeigt, daß Gott der Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, der Urgrund aller Wahrheit, der Urheber der physischen und moralischen Ordnung, der Endzweck der gesamten Schöpfung, insbesondere das Endziel des Menschen ist. In ihrer Lehre vom Dasein und Wirken Gottes und von der Stellung Gottes zum Weltall bietet die Theodicee den Schlüssel zur Lösung aller Grundfragen der Philosophie und ist die Grundlage und Vorbedingung eines menschenwürdigen Lebens. Nur die Annahme des einen wahren Gottes vermag über das Dasein der Welt und ihre wunderbare Ordnung, über den Ursprung des Lebens, über den Bestand ewiger, unwandelbarer Grundsätze und Gesetze, über die Freiheit des Menschen und sein Verlangen nach vollkommenem Glücke, über die mannigfachen Geschicke der einzelnen Menschen wie der Völker Licht zu verbreiten; nur in der Erkenntnis des wahren Gottes findet der Mensch Befriedigung für seine Vernunft, Ruhe für sein Herz und für seinen Willen den nötigen Antrieb zu einem seiner vernünftigen Natur entsprechenden Leben.

Berichtigung:

S. 47, 2. Zeile von unten: ist es eben, statt ist es aber.
S. 62, 7. Zeile von oben: als nach, statt aber nach.

Namen- und Sachregister.

Allgegenwart, Begriff 142; ist ein göttliches Attribut 143.
Allmacht, Begriff 216; die absolute und die geordnete 217; ist ein Attribut Gottes 218.
Almaricus Carnutensis, Ultrarealist 158.
Analogie zwischen dem göttlichen und dem geschöpflichen Sein 107.
Anselm von Canterbury, sein ontologischer Gottesbeweis 16; dieser nicht zulässig 19.
Arianer, ihre Lehre von der Ursache der Welt 221.
Aristoteles 45 63 229.
Arriaga, für die Möglichkeit der Erschaffung durch ein Geschöpf 221.
Aseität, die metaphysische Wesenheit Gottes 151.
Atheismus, Begriff 23; praktischer und theoretischer, negativer und positiver 96; der negative unmöglich 96; der positive zeitweilig möglich 99.
Avicenna hält die Engel für die Schöpfer der Welt 221.

Bayle 25.
Beihilfe Gottes, unmittelbare und mittelbare, moralische und physische 242; die unmittelbare physische notwendig 243; die physisch prädeterminierende unzulässig 247; die vorhergehende indifferente überflüssig 255.
Bewegung, in der Welt setzt einen unveränderlichen Beweger voraus 45.
Bruno Giordano, sein pantheistisches System 158.
Buddhisten sind keine Atheisten 86.
Büchner gegen den kosmologischen Gottesbeweis 41.

Concilium Vaticanum über den Gottesbegriff 5; über die zeitliche Erschaffung der Welt 227.

Dasein Gottes, nicht von selbst einleuchtend 6; unabhängig von der Offenbarung beweisbar 7; auch unabhängig von einer ursprünglichen Gottesidee 12; ist unbedingt notwendig 101; mit der göttlichen Wesenheit identisch 104.
David von Dinanto, Pantheist 158.
Deontologischer Gottesbeweis 72.
Descartes, sein ontologischer Gottesbeweis 17; Widerlegung desselben 21.
Dualismus in der Gottheit widersinnig 132.
Durandus, seine Erklärung des Wissens Gottes von den frei zukünftigen Handlungen 201; diese ist nicht annehmbar 203; nimmt die Möglichkeit der Erschaffung durch Geschöpfe an 221.
Durch sich existierend, Begriff 28; Gott ist durch sich existierend 30.

Einfachheit, physische und metaphysische 119; absolute Einfachheit Gottes wird bewiesen 121.
Einzigkeit Gottes, worin sie besteht 129; Beweise für die Einzigkeit Gottes 129.
Emanationslehre, die pantheistische, wird widerlegt 169.
Endlich, Begriff 110.
Endzweck Gottes bei Erschaffung der Welt 231.
Erhaltung im Dasein, Begriff 237; die Geschöpfe bedürfen der Erhaltung von seiten Gottes 238; ist verschieden von der Erschaffung 241.
Erkenntnis Gottes, subjektive Vollkommenheit derselben 186; Gegenstand 188.
Erkenntnisform des göttlichen Erkennens, wie zu verstehen 187.
Erschaffung, Begriff 219; Erschaffung der Welt durch Gott 225.
Erziehung, die, ist keine Erklärung für das allgemeine Pflichtbewußtsein 72; auch nicht für die Allgemeinheit des Gottesglaubens 90.
Ethnologischer Gottesbeweis 83.
Eudämonologischer Gottesbeweis 77.

Ewigkeit, Begriff 139; ist die Gott eigentümliche Dauer 140; die Welt nicht notwendig von Ewigkeit erschaffen 227.

Fetischismus 23.
Feuerbachs verfehlte Erklärung des allgemeinen Gottesglaubens 91.
Fichtes pantheistische Lehre 160.
Fischer Kuno gegen den kosmologischen Gottesbeweis 39.
Flint 85.
Fortdauer der Geschöpfe durch den unmittelbaren Einfluß Gottes bedingt 236.
Freiheit Gottes, wie zu verstehen 211; ein Attribut Gottes 212; steht nicht im Widerspruch mit der Unveränderlichkeit 213.

Ganze, das, Begriff und Unterschied vom Vollkommenen 111.
Gegenstände des göttlichen Wissens 188.
Gegenwärtigsein, das, dreifache Art desselben 142.
Gesetz, Begriff 72; das ewige Gesetz und das Sittengesetz 72; das menschliche Gesetz erklärt nicht das allgemeine Pflichtbewußtsein 74.
Glückseligkeit, die, ist Gegenstand des menschlichen Naturtriebes 78; muß an und für sich erreichbar sein 80; besteht im Besitze Gottes 81; ist innerer Endzweck des Menschen 233; ist der Verherrlichung Gottes untergeordnet 234.
Gottesbegriff, der vulgäre und wissenschaftliche 4; letzterer hat drei Formen 5.
Gottesbeweise, metaphysische, physische, moralische 25; Reihenfolge der Gottesbeweise 26.
Gottesglaube, Gemeingut der Menschheit 83.
Gutberlet 29 84.

Handlungen der Geschöpfe werden von Gott erkannt: die notwendig zukünftigen 191; die freien wirklich zukünftigen 192; die freien bedingt zukünftigen 197; wie letztere erkannt werden 206.
Hartmann Eduard von, Pantheist 165.
Hauptursache der Erschaffung kann das Geschöpf nicht sein 222.
Hegel für den ontologischen Gottesbeweis 18; gegen den teleologischen 70; seine Erklärung des allgemeinen Gottesglaubens 93; sein pantheistisches System 161; Widerlegung desselben 177.
Henologischer Gottesbeweis 55.
Hobbes 25.
Holbach de 25.
Hontheim 23 50 58 172 244 256.

Ideologischer Gottesbeweis 50.
Immanenzlehre, die pantheistische, wird widerlegt 170.
Indifferenz des Willens, in welchem Sinne sie Gott zukommt 216.
Instrumentalursache der Erschaffung kann das Geschöpf nicht sein 224.
Intelligent, Gott ein intelligentes Wesen 145.

Kant verwirft den ontologischen Gottesbeweis 18; den kosmologischen 36; den teleologischen 69; ist für die ewige Dauer der Welt 230.
Kant-Laplacesche Hypothese macht den Weltordner nicht überflüssig 72.
Kinesiologischer Gottesbeweis 44.
Kneller 94.
Komprehensive Erkenntnis, Begriff 188; Gott hat eine komprehensive Erkenntnis seiner selbst 190; der endlichen, sowohl möglichen als wirklichen Dinge 191.
Kosmologischer Gottesbeweis 27.
Kreislauf, der ewige, von Ursachen und Wirkungen ist widersinnig 32.

Leben Gottes im allgemeinen 144; im besondern (Erkennen und Wollen) 186.
Leibniz, sein ontologischer Gottesbeweis 17; wird widerlegt 22.
Locke 25.

Manichäer, die, nehmen eine gute und böse Gottheit an 132; werden widerlegt 133.
Materialismus, der psychologische, logische, ethische 24.
Mittel des göttlichen Wissens 207.
Mitwirkung Gottes mit den Tätigkeiten der Geschöpfe s. Beihilfe.
Molina 202.
Monotheismus 23.
Müller Max, Zeugnisse für die Allgemeinheit des Gottesglaubens 84 85.

Naturtrieb, Begriff 77; des Menschen nach Glückseligkeit 78.
Nicolaus von Cusa 158.
Notwendig existierend, Begriff 27; Gott ist unbedingt notwendig existierend 28; die notwendig zukünftigen Handlungen der Geschöpfe werden von Gott erkannt 191.

Ontologischer Gottesbeweis, worin er besteht 16; verschiedene Formen 17; ist unzulässig 18.
Ontologisten, die, leugnen die Notwendigkeit, das Dasein Gottes zu beweisen 3; werden widerlegt 6.
Ordnung, die, Begriff 58; materielle, formelle 59; die Ordnung des Weltalls ist von Gott 60.

Pantheismus, der, Begriff 157; Überblick über die pantheistischen Systeme 157; Widerlegung des Pantheismus 165.
Persönlich, Gott ein persönliches Wesen 146.
Pesch Christian 84 87 88 256.
Peschel, Zeugnis für die Allgemeinheit des Gottesglaubens 84.
Plato schließt aus dem mehr oder weniger des Seins in der Welt auf eine Vielheit höchster Wesen 59.
Polytheismus 23.
Prädeterministen, die, ihre Lehre über den Ausgleich des Vorherwissens Gottes mit der Freiheit des Menschen 194; über die Art, wie Gott die bedingt zukünftigen freien Handlungen erkennt 201; ist unannehmbar 204; Lehre von der Beihilfe Gottes zu den freien Handlungen 247; ist zu verwerfen 249.
Priester, die, sind nicht die Urheber des allgemeinen Gottesglaubens 90.

Ratzel, Zeugnis für die Allgemeinheit des Gottesglaubens 84.
Reinhold 89.
Roskoff 85.

Schelling, über den „Urgrund der Gottheit" 105; seine pantheistische Lehre 160.
Schneider Wilhelm 84 85.
Schopenhauer, über die Aseität 106; gegen den kosmologischen Gottesbeweis 40; Pantheist 164.
Schöpfung, die, Begriff 219; Schöpfung der Welt 225.
Schöpfungsmacht, die, Begriff 219; kommt Gott zu 220; kann einem Geschöpfe nicht mitgeteilt werden 221.
Schulze Fr. gegen den teleologischen Gottesbeweis 67.
Scientia media, Begriff 197 210.
Scotus, seine Stellung zum ontologischen Gottesbeweise 17; verwirft den Gottesbeweis aus der Bewegung 46.
Scotus Erigena, Pantheist 158.
Sein, das, Gott ist lauteres Sein 106; Analogie des göttlichen und geschöpflichen Seins 107.
Spencer Herbert gegen den kosmologischen Gottesbeweis 43; seine Erklärung des allgemeinen Gottesglaubens 92.
Spinoza, sein pantheistisches System 159; Widerlegung desselben 172.
Strauß, Materialist 25; gegen den kosmologischen Gottesbeweis 40; wie er die Allgemeinheit des Gottesglaubens erklärt 91.
Stuart-Mill Gegner des kosmologischen Gottesbeweises 42; für den Dualismus in der Gottheit 133.
Suarez 12 46 99 102 103 105 122 124 130 137 147 202 217.
Superkomprehension, Begriff 189.
Supernaturalisten, die 23.

Tauler Johannes 158.
Teleologischer Gottesbeweis 58.
Theismus, der, Begriff 23.
Theodicee, die, Definition 1; muß sich an der Offenbarung orientieren 1; von der Theologie verschieden 2.
Thomas von Aquin 14 36 45 95 128 130 148 187 188 217 218 220 224 229.
Traditionalisten, die, über die Voraussetzung des Gottesbeweises 3; widerlegt 9.

Unbedingt notwendig, Begriff 27; Gottes Dasein ist unbedingt notwendig 101.
Unendlich, Begriff 110; vom Sein und Ganzen verschieden 111; Gott ist unendlich vollkommen 111.
Unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen macht die erste Ursache nicht überflüssig 31 48.
Unendlichkeit, die, ist nicht metaphysische Wesenheit Gottes 153.
Unermeßlichkeit, die, Begriff 141; ist ein göttliches Attribut 143.
Unterscheidung zwischen Wesenheit und Attributen Gottes 155.
Unveränderlichkeit, die, Begriff 136; absolute Unveränderlichkeit Gottes 137; verträgt sich mit der Freiheit Gottes 213.

Veränderung, die, was der Veränderung unterliegt, wird durch ein anderes verändert 45; verschiedene Arten der Veränderung 136.
Verherrlichung Gottes ist äußerer Zweck der Welt 234.

Vernünftigkeit, die, nicht metaphysische Wesenheit Gottes 152.
Vollkommenheit, die, Begriff 109; reine und gemischte 117; wie die Vollkommenheiten in Gott seien 117.
Vorsehung, die, Begriff 260; ist vereinbar mit den physischen Übeln und der Zulassung des Bösen 262.

Wahrheit, die, beherrscht alles Sein und Denken 52.
Welt, die, ist von Gott erschaffen 225; nicht notwendig von Ewigkeit 228.
Weltordnung, die, nicht durch Zufall entstanden 64; nicht das Werk des Weltstoffes 65.
Wesenheit Gottes, die, ist unbedingt notwendig 103; mit dem Dasein identisch 104; was unter metaphysischer Wesenheit Gottes zu verstehen 148; letztere besteht in der Aseität 151.
Wilmers 231.
Wirklichkeit, die, Gott ist lautere Wirklichkeit 106.
Wissen, das, subjektive Vollkommenheit des göttlichen Wissens 186; Gegenstand 188; Mittel 207; notwendiges, freies, mittleres Wissen 209.
Wunder, das, Begriff 264; Einteilung 265; Möglichkeit des Wunders 266; Erkennbarkeit 268.

Zukünftig, wirklich und bedingt zukünftige Handlungen, Begriff 192 197.
Zweck Gottes, der, bei Erschaffung der Welt, letzter 231; nächster 233; Zweck der Welt 234.

letzten

e Wirk-

menheit
Gegen-
endiges,

teilung
s 266;

gt zu-
ff 192

g der
Zweck

M83921
BD23
L38
1905
v.3

Lehmen, Alfons
Lehrbuch der philosophie

M83921 BD23 L38 1905 v.3

THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY